حضرت امام ربانی مجدد الف ثانیؒ کا
نظریۂ توحید
معہ
مکمل سوانح حیات

شیخ مجدّد کا نظریۂ توحید

یعنی

امام ربّانی مجدّد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ

کا

نظریۂ توحید معہ مکمل سوانحِ حیات

مُصنّفہ

برہان احمد فاروقی

ایم۔اے۔پی۔ایچ۔ڈی (علیگ)

مطبوعہ
دین محمدی پریس لاہور

ناشر
کتاب خانہ پنجاب لاہور

ملنے کا پتہ
اُردو بک اسٹال۔ لاہور

سندھ ساگر اکادمی۔ لاہور

ترتیب اوّل گیارہ صد ۱۱۰۰ قیمت ۱۲عہ/

فہرست

دیباچہ

علی گڑھ نے عموماً اور اُستاذی ڈاکٹر سید ظفر الحسن مدظلہ کی ذات گرامی نے خصوصاً مجھے ادھر متوجہ کیا کہ فلسفہ اور مذہب کا مطالعہ کروں۔ آپ ہی کی ترغیب سے میں نے اسلامی تصوف میں تحقیق کا کام شروع کیا۔ اور مجھے اس بات پر فخر ہے کہ یہ کام آپ ہی کی ہدایت و نگرانی میں اتمام کو پہنچا۔ یہ رسالہ پہلی مرتبہ سنہ ۳۰ء میں بزبان انگریزی شائع ہوا تھا۔ کئی مشہور و معروف علماء نے اس پر تبصرے لکھے۔ اور اس کے متعلق بہت اچھی رائے کا اظہار فرمایا۔ لیکن اسکے ساتھ دیباچہ شامل نہیں تھا جس سے یہ واضح ہوتا کہ اسکی غایت اور اسکا اصول تحقیق کیا ہے۔ اس لئے بعض غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں۔ کسی نے کہا کہ "مصنف نے بے جا اختصار سے کام لیا ہے۔" کسی نے کہا "یہ کتاب متشفانہ نظریۂ اسلام کی تائید میں لکھی گئی ہے۔ کسی نے کہا کہ علی گڑھ کی عصبیت کی بنا پر اس ضمن میں سرسید کا اور انکے ساتھ اقبال کا ذکر ایک ہی تسلسل میں کرنا گویا اُن کو مجددینِ اُمت کا درجہ دینا ہے۔ اور یہ غلطی ہے۔" ایک تبصرہ نگار نے تو یہاں تک کہا "جو خود صاحب کشف نہ ہو وہ دو صاحب کشف حضرات کے مسئلہ مابہ النزاع کے باب میں حکم بننے کا مجاز نہیں ہو سکتا۔" پس یہ بے محل نہ ہوگا۔ کہ چند الفاظ میں اس تحقیق کی غرض و غایت اور اسکے لئے جو طریقہ اختیار کیا ہے۔ اُسے بیان کردوں اور اس جسارت کی عذر خواہی کردوں۔

یہ رسالہ ڈاکٹر آف فلاسفی کے مقالہ کے طور پر لکھا گیا تھا۔ پس اُن تمام امور کی تفصیل جن پر ایک عام دلچسپی کی کتاب میں بوضاحت وصراحت بحث کی جاسکتی تھی۔ بے محل سمجھ کر اس میں نظر انداز کردی گئی تھی۔ اور یہی اسکے اختصار کا سبب ہے۔

جہاں تک اسکی غایت اور طرزِ تحقیق کا سوال ہے۔ یہ امر قابلِ غور ہے، کہ جیسے سائنس کا کام یہ ہے کہ وہ حقائق کا انکار کرنے کے بجائے اُنکی توجیہہ کرکے انہیں سمجھے ۔۔۔۔ اسی طرح فلسفہ کا کام یہ ہے۔ کہ وہ بھی حقائق کی توجیہہ کرے۔ فلسفہ کو یہ حق حاصل ہے۔ کہ غیر منقد مسلمات کو شبہ کی نظر سے دیکھے۔ مگر یہ کسی طرح جائز نہیں کہ وہ اُن حقائق کا جو شعور انسانی کی مختلف صورتوں کے بنیادی حقائق ہیں، انکار کردے۔ حقیقتاً ڈاکٹر سید ظفر الحسن صاحب کے الفاظ میں فلسفہ کا مقصد یہ ہے کہ اُنکی صحت کی اساس تلاش کرے اور نظامِ حقیقت میں اُنکی جگہ تجویز کرے۔

فلسفیانہ تحقیق کی ابتدا دو طرف سے ممکن ہے۔ محمول کیطرف سے اور انا کی طرف سے۔ تحکمانہ فلسفہ محمول کیطرف سے ابتدا کرتا ہے۔ اور تنقیدی فلسفہ انا کی طرف سے یہ بنیادی صور شعور کے حقائق کا اثبات کرتا ہے۔ اور بیک وقت تضمنات کے مابین التباس اور ان کے حدود سے تجاوز کرنے سے جو غلطیاں پیدا ہوتی ہیں، اُن کا تجسس کرتا ہے۔ اب اگر علم اور مذہب کی حقیقت اور ان کے تضمنات کا سمجھنا درکار ہے۔ تو شعور نظری اور شعور مذہبی کی سب سے اعلیٰ ترقی یافتہ صورتوں کے حوالہ سے ان کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ لیکن جس طرح یہ سوال کہ (مابعد الطبیعاتی) علم کی حقیقت اور اس کے تضمنات کیا ہیں، کانٹ اور ہیگل جیسے فلاسفہ کیطرف رجوع کئے بغیر حل نہیں کیا جاسکتا بعینہٖ ۔۔۔۔ خود محمدؐ رسول اللہ کی طرح کے سب سے زیادہ ترقی یافتہ مذہبی شعور کے حوالہ کے بغیر مذہب اور اسکے تضمنات کی حقیقت کا سوال حل نہیں کیا جاسکتا یہی وجہ ہے کہ اس سوال پر براہ راست قرآن کے حوالہ سے غور کیا گیا ہے۔ اس سعی کو مسائل تصوف و مذہب کی غیر جانبدارانہ بحث کی بجائے متقشفانہ اسلام کی توضیح خیال کرنا غلطی ہے۔ علاوہ ازیں چونکہ یہ سوال اسلامی تصوف کے متعلق پیدا ہوا ہے۔ اس لئے اسپر اس انداز سے غور کرنا اور بھی زیادہ ضروری تھا۔

علاوہ ازیں غور طلب یہ ہے کہ اکابرِ امت میں ہر شخص کی بزرگی اس کے اعمال کے کتاب و سنت کے مطابق ہونے، اخلاص باللہ اور تزکیہ پر منحصر ہے، اسپر نہیں کہ اس نے مذہب کی

فلسفیانہ تشکیل یا علم کلام کی تدوین کی ہے۔ علمی جدوجہد مقبولیت سے بالکل مختلف چیز ہے۔ اندریں صورت یہ امر مستبعد نہیں کہ علمی حیثیت سے ایک بزرگ کے نتائج اسکی نیک نیتی کے باوجود قرآنی تعلیم سے تمام وکمال ہم آہنگ نہوں بعینہٖ ..... یہ بھی ممکن ہے کہ ایک اور شخص جس کا باعتبار روحانیت وہ درجہ نہو۔ لیکن اس کے نتائج علمی حیثیت سے قرآن کے مطابق ہوں۔ پس اگر یہ بیان کردیا گیا۔ کہ سرسید اور اقبال بھی توحید تنزیہی پر مصر ہیں۔ تو اس سے کیا قباحت لازم آگئی۔ اصل یہ ہے کہ یہ اعتراض اس مسلمہ امر پر مبنی ہے کہ مذہب کی حقیقت علم الٰہی ہے۔ اور کمال مذہب معرفتِ الٰہی میں مضمر ہے اور جس نے تدوین علم الٰہی معرفت کی بنا پر کی وہ مذہب میں کامل ہے باقی مکارم اخلاق اور اخلاص وہ اس علم کے نتیجہ اور مزید زیبائش اور آرائشگی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اندریں صورت سرسید اور اقبال کا نام اس حیثیت سے کہ وہ عقائد میں توحید وجودی کے بجائے توحید تنزیہی پر شدت سے مصر ہیں۔ شاہ سید احمد بریلوی اور شاہ اسمٰعیل شہید جیسے مجددین امت کے ناموں کے ساتھ شمار کرنا غلطی ہے۔

تصوف اور کشف دو مختلف چیزیں ہیں۔ دراصل کشف کے دو پہلو ہیں۔ ایک تاثری اور ایک تخیلی۔ تاثر کی حیثیت سے یہ باطنی یعنی ذاتی اور صرف صاحب کشف کی زندگی کا جزو اور اس کی ملکیت ہے اور ہوسکتا ہے کہ اس اعتبار سے یہ غیر صاحب کشف کی دسترس سے بالاتر ہو۔ لیکن اسکے تخیلی پہلو پر اس لئے بجا طور سے بحث کی جاسکتی ہے۔ کہ وہ کشف کی تعبیر ہے۔ وہ اس مقصد کے لئے کشف کی تعبیر ہے۔ کہ نظریہ حقیقت کی تشکیل کی جائے اور اسے بیان کیا جائے۔ یہی تعبیر ہے۔ جسے تصوف کہا جارہا ہے۔ حقیقت میں تشکیل حقیقت کی یہی تمنا ہے۔ جس کی وجہ سے صوفیہ نے اپنے مافی الضمیر کو بیان کرنے کیلئے اس قدر فصاحت اور شیوہ بیانی سے کام لیا ہے۔ کہ اس کی نظیر غیر صوفیہ کے ہاں نہیں ملتی۔ اور جب ایک دفعہ یہ کشف بیان ہوچکا تو اب ساری بحث اس بیان کشف پر ہوگی لہٰذا ان تعبیرات کو پرکھنے کے لئے خود صاحب کشف ہونیکی شرط لگانا مغالطہ انگیز بات ہے۔ اور ان تعبیرات کو تنقید وجرح سے بالاتر سمجھنا شرک کے مرادف ہے۔

مذہب ہو یا فلسفہ، فنون لطیفہ ہوں یا اخلاق، علم کلام ہو یا تصوف سب انسانی فضائل
ہیں اور ان میں سے کوئی فضیلت اسوقت تک قابل تسلیم نہیں۔ جب تک بہ حیثیت انسان،
انسان کی تمناؤں سے یہ فضائل بنیادی طور پر ہم آہنگ نہ ہوں۔ چونکہ وجودی تصوف پہلی
ہی نظر میں مذہب و اخلاق سے متصادم نظر آتا ہے۔ لہٰذا یہ معلوم کرنا ضروری ہو جاتا ہے کہ یہ کش مکش
واقعی ہے یا غیر واقعی، اور اگر واقعی ہے تو عقل اسپر مُصر ہے۔ کہ اسکا کھوج لگایا جائے کہ اس
کشمکش کا مبداء کیا ہے۔ نیز یہ کہ کشف و شہود کی جو کچھ بھی حیثیت و اہمیت ہو اُسے انسانی فضیلت
کی طرح پرکھنا ہوگا۔

بعض مقامات پر جہاں متن فصوص الحکم کا حوالہ دیا گیا ہے۔ میں نے کاشانی کی شرح فصوص
سے نقل کیا ہے۔ کیونکہ حوالوں کی تصحیح کے لئے نظر ثانی کرتے وقت مجھے فصوص الحکم کا متن دستیاب
نہیں ہو سکا تھا۔

ادائیگی فرض میں کوتاہی ہوگی۔ اگر میں یہ اعتراف نہ کروں کہ پیر مصباح الدین صاحب مرحوم
رامپوری نے اپنے ذاتی کشف و شہود کی بنا پر بہت سے مقامات سلوک کی وضاحت فرما کر انکے
سمجھنے میں میری مدد فرمائی۔ نیز یہ کہ مولینا شیث صاحب ناظم دینیات علی گڑھ یونیورسٹی نے
محمود منزل لائبریری سے استفادہ کرنے میں مجھے ہر قسم کی سہولت بہم پہنچائی تھی۔ دراصل
ماخذوں کی عربی عبارات کی لسانی مشکلات رفع فرمائی تھیں ؛

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

اس مقالہ میں شیخ احمد سرہندی مجدد[1] الف ثانی کے تصور توحید

---

[1] مجدد کا تصور ابوداؤد (۲۷۵ھ) کی اس حدیث سے ماخوذ ہے۔ ان اللہ یبعث فی ھذہ الامۃ علیٰ رأس کل مائۃ سنۃ من یجدد لھا امر دینھا یعنی اس امت میں ہر صدی کے شروع میں اللہ تعالیٰ ایک شخص کو پیدا کرے گا جو دین کی تجدید کرے گا۔

کہا گیا ہے کہ حسب ذیل اکابر اپنے اپنے زمانہ کے مجدد تھے۔ عمر ابن عبدالعزیز (۱۰۱ھ) پہلی صدی کے امام شافعی محمد بن ادریس (۲۰۴ھ) دوسری صدی کے، ابن سریج (۳۰۶ھ) تیسری صدی کے ــــ امام باقلانی احمد بن طیب (۴۰۳ھ) یا امام اسفرائینی احمد بن محمد (۴۰۶ھ) چوتھی صدی کے ــــ امام غزالی (۵۰۵ھ) پانچویں صدی کے، امام فخرالدین رازی (۶۰۶ھ) چھٹی صدی کے ــــ ابن دقیق العید (۷۰۲ھ) ساتویں صدی کے، امام بلقینی سراج الدین (۸۰۵ھ) آٹھویں صدی کے ــــ جلال الدین سیوطی (۹۱۱ھ) نویں صدی کے وغیرہ اپنے اپنے زمانہ کے مجدد سمجھے جاتے ہیں۔ (دیکھو عون المعبود فی شرح ابی داؤد جلد چہارم ص ۱۷۸) ــــ بہرکیف یہ امر قابل غور ہے کہ شیخ احمد کے علاوہ کسی نے مجدد الف ثانی ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔

خواجہ کمال الدین محمد احسان نے روضۃ القیومیہ میں دو حدیثیں نقل کی ہیں، ایک جامع الدرر سے اور دوسری جمع الجوامع سے (۱) یبعث رجل علی احد عشر مائۃ سنۃ ھو نور عظیم اسمہ اسمی بین السلاطین الجبابرۃ یدخل الجنۃ بشفاعتہ رجال الوفا یعنی گیارہویں صدی کے شروع (باقی صفحہ ۱۰ پر)

کو بیان کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ شیخ موصوف کو بربنائے الہام یہ یقین تھا کہ وہ الفِ ثانی کے مجدد ہیں[۱]۔

(گزشتہ سے پیوستہ) میں ایک شخص پیدا ہوگا۔ جو نور عظیم ہوگا۔ اس کا نام میرا نام (احمدؐ) ہوگا۔ وہ جابر بادشاہوں کے درمیان پیدا ہوگا۔ اس کی شفاعت سے ہزاروں آدمی جنت میں داخل ہوں گے۔ (۲) یکون رجلٌ فی امتی یقال لہ صلۃٌ یدخل الجنۃ بشفاعۃ کذا وکذا۔ یعنی میری امت میں ایک شخص ہوگا۔ جسے لوگ صلہ کہیں گے۔ جس کی شفاعت سے لوگ جنت میں داخل ہوں گے۔ وغیرہ وغیرہ

خیال کیا جاتا ہے کہ یہ پیشگوئیاں شیخ احمدؒ کے متعلق کی گئی ہیں (دیکھو اردو ترجمہ روضۃ القیومیہ رکن اول ص۳۷ و ۳۸)

[۱] شیخ مجددؒ نے اپنے بیٹے خواجہ محمد صادق (۱۰۰۰-۱۰۲۵ھ) کے نام ایک خط میں مجدد کی ضرورت کو شدت سے محسوس کرتے ہوئے لکھا ہے: "اے فرزند این وقت آنست کہ در امم سابقہ دریں طور وقتے پر از ظلمت پیغمبر اولوالامر مبعوث می گشت واحیائے شریعت جدید می کرد و دریں امت کہ خیر الامم است و پیغمبر ایشاں خاتم الرسل علماء را مرتبۂ انبیائے بنی اسرائیل دادہ اند و بوجود علماء از وجود انبیاء کفایت فرمودہ اند۔ لہذا بر سر ہر مائۃ از علماء ایں امت مجددے تعیین می نمایند کہ احیائے شریعت فرماید۔ علی الخصوص بعد از مضی الف کہ در امم سابقہ وقت بعثت پیغمبر اولوالعزم است و بر ہر پیغمبرے در آں وقت اکتفاء نہ نمودہ اند۔ دریں طور وقتے علمائے عارفے تام المعرفت در کار است کہ قائم مقام اولوالعزم امم سابقہ باشد" (مکتوب امام ربانی جلد اول مکتوب ۲۳۴) — علاوہ ازیں خود اپنے مجدد ہونیکا دعویٰ ان واضح الفاظ میں کرتے ہیں: "ایں معارف از حیطۂ ولایت بیرون است ارباب ولایت در رنگ علماء ظاہر در ادراک آں عاجزند و در درک آں قاصر اند۔ ایں علوم مقتبس از مشکوٰۃ انوار نبوت اند علی اربابہا الصلوٰۃ والسلام والتحیۃ کہ بعد از تجدید الف ثانی بہ تبعیت وراثت تازہ گشتہ اند و بہ طراوت ظہور یافتہ صاحب ایں علوم و معارف مجدد ایں الف است کما یخفی علی الناظرین فی علومہ و معارفہ ..... بدانند کہ بر سر ہر مائۃ مجددے گذشتہ است اما مجدد مائۃ دگر ست و مجدد الف دیگر چنانچہ درمیان مائۃ و الف فرق است، در مجددین اینہا نیز ہماں قدر فرق ست بلکہ زیادہ ازاں" (دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد دوم مکتوب ۴) — مزید برآں وہ اپنے بیٹے خواجہ محمد معصوم (۱۰۰۹-۱۰۷۹ھ) کے نام خط میں لکھتے ہیں الحمد للہ الذی جعلنی صلۃ بین البحرین و مصلحا بین الفئتین (دیکھو مکتوب امام ربانی جلد دوم مکتوب ۶) غالباً یہ اشارہ اس حدیث کی طرف ہے جو حاشیہ گذشتہ میں مذکور ہوئی ہے۔

سب سے پہلے شخص جنہوں نے شیخ احمدؒ سرہندی کو مجدد الف ثانی کے لقب سے یاد کیا وہ اپنے زمانہ کے فاضل اجل شیخ الاسلام ہند ملا عبد الحکیم سیالکوٹی[۱] تھے۔ یہی نہیں بلکہ تمام علماء کرام و صوفیائے عظام نے انہیں مجدد تسلیم کیا ہے۔ مثلاً شاہ ولی اللہ[۲] صاحب اور شاہ عبد العزیز[۳] صاحب منجملہ ان اکابر علماء و صوفیاء کے ہیں۔ جو انہیں ہمیشہ مجدد الف ثانی کے لقب سے ملقب کرتے ہیں اور شاہ عبد العزیز صاحب کے متعلق تو کہا جاتا ہے کہ انہوں نے یہ بھی کہا تھا۔ کہ "متصوفین اسلام میں دو حضرات بہت زیادہ عظیم المرتبت ہیں۔ شیخ عبد القادر جیلانی اور شیخ احمدؒ سرہندی مگر میں یہ فیصلہ نہیں کرسکتا کہ ان میں کون برتر ہے"۔

شیخ احمدؒ سرہندی متصوفین اسلام میں وہ عظیم الشان بزرگ ہیں۔ جنہوں نے توحید میں وحدت وجود[۴] کے عقیدے کی بڑے شدومد سے

---

[۱] خزینۃ الاصفیاء جلد اول ص ۶۱۳

[۲] شاہ ولی اللہ صاحب (۱۱۱۴ - ۱۱۷۶ھ) اپنے زمانہ کے سب سے بڑے عالم اور متصوف بھی تھے۔ وہ طریقہ نقشبندیہ مجددیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے سلوک اپنے والد شاہ عبد الرحیم صاحب سے حاصل کیا تھا۔ کہتے ہیں کہ وہ اپنے زمانہ کے مجدد تھے۔ وہ تفسیر و حدیث میں ایک خاص طریقہ کے بانی ہیں۔ انہوں نے قرآن شریف کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا اور بہت سی مشہور کتابیں حدیث کلام اور تصوف پر چھوڑی ہیں۔

[۳] شاہ عبد العزیز صاحب (۱۱۵۹ - ۱۲۳۸ھ) شاہ ولی اللہ کے سب سے بڑے بیٹے تھے اور اپنے زمانہ کے سب سے بڑے عالم۔ انہوں نے مشہور و معروف بزرگ شاہ سید احمد بریلوی کو حدیث کی تعلیم دی تھی۔ اور طریق نقشبندیہ میں داخل کیا تھا۔ انہوں نے بہت سی کتابیں کلام و حدیث پر لکھی ہیں۔

[۴] وحدت وجود یا توحید وجودی سے مراد ہے۔ وجود کا ایک ہونا۔ اکثر متصوفین اسلام کا یہی نظریہ ہے . . . . .

. . . یہ عقیدہ آسانی سے نظریۂ "عینیت" بن جاتا ہے۔ یعنی وہ عین ہے تمام اشیاء کا اور مآل کار وہ "ہمہ اوست" سے مبدل ہو جاتا ہے۔ یعنی وہ موجود خدا ہے۔ اور خدا ہی سب کچھ ہے۔ اسے وجودیت سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ وجودیین، صوفیۂ وجودیہ یا موحدین وہ ہیں جو وحدت وجود پر اعتقاد رکھتے ہیں۔

علی الاعلان تردید کی ہے۔ توحید کا یہ تصوّر عام طور پر شہرت حاصل کر چکا تھا خصوصاً ابن عربی[1] کے زمانہ سے جنھوں نے اِسے اسقدر شرح وبسط کے ساتھ لکھا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام مابعد کے عقائد کو یہاں تک متاثر کر دیا کہ عقیدۂ وحدتِ وجود مسلم ہو گیا۔

پس وحدت وجود کے خلاف شیخ مجدّد کا احتجاج بربنائے استدلالِ کلامیہ یا فلسفیہ نہیں بلکہ وہ کشف[2] و شہود پر مبنی ہے۔ لہٰذا اس سے متصوفین میں ایک طویل بحث پیدا ہو گئی ہے۔ بہت سے علمار اور متصوفین کبار کے ایک کثیر گروہ نے اُن کے مسلک سے اختلاف کیا اور دوسرے گروہ نے اُن کے مسلک کی شد ومد سے تائید کی۔ مجھے مناسب معلوم ہوا کہ اپنی استعداد کے مطابق یہ تحقیق کرنے کی پوری پوری سعی کروں۔ کہ حق الامر کیا ہے۔

اس سے پہلے کہ یہاں کچھ اور تحریر کیا جائے شیخ احمد سرہندیؒ کے سوانح حیات کا ایک مختصر بیان اُن کے زمانہ کے حالات کو بالخصوص پیش نظر رکھتے ہوئے بے محل نہ ہوگا۔

---

[1] محی الدین ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ھ) بڑے عظیم الشان بزرگ تھے۔ (دراصل انہیں بجا طور پر شیخ اکبر کہا جاتا ہے) وہ اندلس میں بمقام مرسیہ پیدا ہوئے تھے۔ کچھ مدت کے بعد اشبیلیہ میں منتقل ہو گئے۔ جو تیس سال تک ان کا وطن رہا۔ ۵۹۸ھ میں وہ مشرق کی سیاحت کو روانہ ہوئے۔ جہاں سے پھر وطن واپس ہونا نصیب نہ ہوا۔ مکّہ اور موصل بھی گئے تھے۔ جہاں جہاں وہ گئے شہرت ان کے ہمرکاب رہی۔ بالآخر دمشق میں قیام فرمایا۔ جہاں ۶۳۸ھ میں وفات پائی۔ نال مذہب میں وہ فرقۂ ظاہریہ کے پیرو تھے۔ لیکن عقائد میں کسی کے مقلد نہ تھے۔ وہ نور باطن کو اپنا مقتدیٰ جانتے تھے (جس سے وہ اپنے آپ کو خاص طور پر فیضیاب سمجھتے تھے۔) کہا جاتا ہے کہ وہ چار سو کتابوں کے مصنف تھے۔ جن میں سب سے مشہور "فتوحات مکیہ" اور "فصوص الحکم" ہیں۔ موخرالذکر کتاب میں انہوں نے وحدت وجود پر مفصل بحث کی ہے۔ مصر میں ان کی تکفیر کی گئی اور انہیں

قتل کرنے کی تحریک کی گئی تھی۔ علامہ ابن تیمیہ (۶۶۱-۷۲۸ھ) نے جو اجل علمائے اسلام میں سے ہیں، بڑی سختی سے ابن عربی کی تردید کی ہے۔ (دیکھو منہاج السنۃ وغیرہ)

۲؎ کشف کے لغوی معنی ہیں کھولنا۔ نور باطن کے ذریعہ سے واقعات وحقائق (حقائق مادی وروحانی) کا ادراک کشف ہے۔ عموماً یہ صور ذہنی اور علامات کی شکل میں واقع ہوتا ہے — شہود بلا واسطہ ادراک ہے۔ ذات وصفات خداوندی کا — الہام کے معنی ہیں دل میں کسی بات کا پیدا ہونا۔ اصطلاحاً یہ مخصوص ہے۔ اولیاء اللہ کے ساتھ دراصل یہ عالم بالا سے ہدایت کا حاصل ہونا ہے۔ جو ہدایت اس طرح حاصل ہوتی ہے۔ وہ چونکہ پوری طرح متحقق نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس کی پیروی سب پر لازم نہیں بلکہ اس کا لزوم صرف انکے لئے ہے۔ جنہیں یہ حاصل ہو۔ بشرطیکہ احکام وحی (جو بذریعہ نبی نازل ہوگئے ہیں) کے مخالف نہ ہو۔

وحی کے لغوی معنی ہیں حکم یا خبر۔ اصطلاحاً یہ وہ خبر ہے جو خدا کی طرف سے نبی کو پہنچتی ہے۔ اس کی سب سے اعلیٰ صورت وہ ہے جو فرشتہ کی وساطت سے ہو۔ وہ ہدایت جو اس سے حاصل ہوتی ہے۔ بنا بریں یقینی اور سب کے لئے حجت ہے۔

سوانح حیات

شیخ احمدؒ فاروق اعظم کی اولاد میں سے ہیں۔ آپ بمقام سرہند ۹۷۱ھ میں پیدا ہوئے۔ سرہند دراصل سہرند ہے۔ جس کے معنی ہیں شیروں کا جنگل۔ کہتے ہیں۔ کہ فیروز شاہ تغلق کے زمانہ میں ایک مرتبہ شاہی خزانہ محافظوں کی نگرانی میں اس جنگل سے گذر رہا تھا جب قافلہ اس مقام پر پہنچا جہاں اب سرہند آباد ہے تو ایک صاحب کشف بزرگ پر جو قافلہ کے ہمراہ سفر کر رہے تھے۔ یہ ظاہر ہوا کہ اس مقام پر ایک بہت بڑا ولی پیدا ہوگا یہ خبر بادشاہ تک پہنچی اس نے حکم دیا کہ وہاں ایک شہر تعمیر کرایا جائے۔ تعمیر شہر کا کام امام رفیع الدین[1] کے سپرد ہوا۔ جو شیخ احمد کے اجداد میں سے ہیں۔ کہتے

---

[1] امام رفیع الدین شیخ احمد کے اسلاف میں چھٹی پشت ہیں۔ وہ خواجہ فتح اللہ مقرب بادشاہ کے بھائی اور مخدوم جہانیاں سید جلال الدین بخاری کے مرید تھے۔ انہیں تعمیر شہر سرہند کا کام سپرد کیا گیا تھا۔ اور اس کے مکمل ہونے کے بعد وہ وہیں بس گئے تھے۔

ہیں کہ جب شہر زیر تعمیر تھا۔ تو بو علی شاہ قلندر[1] تشریف لائے۔ اور انہوں نے اس میں مدد دی۔ اور امام رفیع الدین کو بتایا کہ وہ ولی جس کے متعلق پیشینگوئی کی گئی ہے آپ کی اولاد میں ہوگا[2]۔

شیخ احمد نے اپنی ابتدائی تعلیم گھر پر پوری کی۔ پہلے قرآن شریف حفظ کیا پھر حدیث و تفسیر اور معقولات کا مطالعہ شروع کیا۔ اس کے بعد تکمیل کے لئے نکلے۔ اور اس زمانہ کے اکابر علماء کے پاس مختلف مقامات پر جا کر علم حاصل کیا۔ جس زمانہ میں شیخ احمدؒ آگرہ میں حدیث و تفسیر کے مطالعہ میں مشغول تھے۔ ابوالفضل اور فیضی نے جو شہنشاہ اکبر کے دست راست تھے۔ اُن کی ذہانت کا شہرہ سُنکر انہیں اپنے حلقۂ احباب میں داخل کرنے کی سعی کی۔ مگر یہ دوستی زیادہ عرصہ تک باقی نہ رہ سکی۔ کیونکہ ابوالفضل کے . . . . عقائد شیخ پر بہت گراں تھے۔ کہتے ہیں کہ فیضی کی مشہور و معروف تفسیر سواطع الالہام[3] کا کچھ حصہ شیخ موصوف نے لکھا تھا[4]۔

نوعمری ہی میں اپنی تعلیم پوری کر چکنے کے بعد شیخ احمد نے اپنے والد شیخ عبدالاحد کے زیر ہدایت جو بہت بڑے متصوف تھے۔ سلوک و تصوف

---

[1] شرف الدین بو علی شاہ قلندر۔ پانی پتی مشہور و معروف اولیا میں شمار ہوتے ہیں۔ وہ عراق سے پانی پت تشریف لائے۔ جہاں ان کا انتقال ۷۲۴ھ میں ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے شہر سرہند کی تعمیر میں مدد دی تھی۔ بہر کیف تاریخوں میں مطابقت نہیں ہے۔ فیروز شاہ کا عہد سلطنت جس میں سرہند تعمیر ہوا ۷۵۲ھ سے شروع ہوتا ہے۔ یعنی بو علی شاہ قلندر کے انتقال سے ۲۸ سال بعد

[2] دیکھو روضۃ القیومیہ رکن اول ص ۲۳۔۲۲

[3] سواطع الالہام جو تفسیر بے نقط کے نام سے مشہور ہے قرآن شریف کی تفسیر ہے۔ جو ابوالفیض فیضی ملک الشعراء دربار اکبری نے عربی میں لکھی ہے اسکی بڑی اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کوئی حرف منقوط استعمال نہیں ہوا۔ یہ امر قابل غور ہے کہ عربی حروف تہجی میں نصف حروف منقوط ہیں

[4] دیکھو روضۃ القیومیہ رکن اول ص ۶۳۔۶۲ نیز دیکھو حضرات القدس جلد دوم ص ۱۰۱

کی طرف توجہ کی اور جلد ہی چشتیہ اور سہروردیہ طریقوں میں خلافت[1] حاصل کرلی[2]۔ اٹھائیس سال کی عمر میں وہ دہلی گئے اور خواجہ باقی باللہ (۹۷۲ سے ۱۰۱۲ھ)[2] سے طریقہ نقشبندیہ میں خلافت حاصل کی۔ حضرت خواجہ وہ شخص ہیں۔ جن سے طریقہ نقشبندیہ ہندوستان میں رائج ہوا ہے۔ کہتے ہیں کہ حضرت خواجہ کو خواب میں یہ بشارت ہوئی تھی کہ وہ اپنا وطن افغانستان ترک کر کے ہندوستان جائیں اور ایک عظیم المرتبہ بزرگ کو داخل طریقہ فرمائیں[4]۔ یہ بزرگ شیخ احمد تھے۔ انہوں نے جلد مدارج سلوک کو تمام کر لیا۔ اور اتنی ترقی کی کہ خود حضرت خواجہ مریدوں کی طرح آپ کے حلقہ میں بیٹھتے تھے[5]۔ حضرت خواجہ نے خود یہ تسلیم کیا ہے۔ کہ شیخ احمد کے فیض روحانی کا نتیجہ تھا۔ کہ میں وحدتِ وجود کے کوچہ تنگ سے نکل آیا[6]۔

ح۱ تصوف کی اصطلاح میں خلافت کے معنی ہیں مرشد کی مسند۔ یعنی یہ کہ مرید نے سیر سلوک کو تمام کر لیا ہے۔ اور وہ ارتقائے روحانی میں اس درجہ پہنچ گیا ہے۔ جہاں اُسے دوسروں کو تلقین سلوک کا کام تفویض کیا جا سکتا ہے۔

ح۲ دیکھو روضۃ القیومیہ رکن اول ص ۶۹/۷۰

ح۳ " " " " " ص ۷۶ تا ۸۱

ح۴ " " " " " ص ۷۲ تا ۷۳

ح۵ " " " " " ص ۱۱۳

ح۶ دیکھو زبدۃ المقامات ص ۱۵۵

شیخ مجدّد کا زمانہ

جب شیخ احمد مجدد الف ثانی کے اصلاحی کام کا آغاز ہوا ہے اُس وقت حالت یہ تھی کہ تصوّف[1] مسلمانوں کی روح میں جاگزیں ہوگیا تھا اسلام کے مشخص و ممتاز اور اس عالم سے ماورا خدا کا اعتقاد متصوفین کے وحدت الوجودی خدا کے عقیدہ سے بدل چکا تھا[2]۔ کرامت اولیاء میں عقیدت عام ہوگئی تھی۔ اور قواء باطنی کی نشو و نما کے لئے بہت سے خلاف اسلام طریقے تصوّف میں داخل کر لئے گئے تھے۔ اور متصوفین یہاں تک پہنچ گئے تھے۔ کہ احکام شریعت[3] کی تکذیب کریں۔ اور اُن کے

ح۱ تصوف اسلامی ایک سعی ہے اُن حقائق کے بلاواسطہ ادراک کی جن کے متعلق یہ عقیدہ ہے۔ کہ وہ صاحب وحی پر منکشف ہوتے تھے۔

ح۲ منتخب التواریخ جلد دوم ص ۲۵۸

ح۳ شریعت سے مراد ہے اسلام کا قانون جو اعمال و عبادات کی صورتیں متعین کرتا ہے۔ طریقت سے مراد ہے تزکیہ روحانی کے ذریعہ خدا تک پہنچنے کا راستہ۔ جس کے لئے

بلا استثناء حجت ہونے سے انکار کر کے شریعت کو ظاہری اور سطحی چیز قرار دیں۔ سماع[۱] کا رواج عام ہو گیا تھا۔ متصوفین سنت نبوی سے بے پرواہ ہو گئے تھے۔ اور سکر[۲] کو صحو پر ترجیح دیتے تھے۔ جو مکالمہ[۳] محمود غزنوی اور شیخ ابو الحسن خرقانی کے مابین واقع ہوا۔ وہ یہ ظاہر کرنے کے لئے کافی ہے۔ کہ متصوفین نے اسلام اور پیغمبر اسلام سے اپنا رشتہ منقطع کر لیا تھا۔

(بقیہ ص ۱۷) صوفیا بعض زائد از فرائض ریاضات و مجاہدات اختیار کرتے ہیں۔ معرفت سے مراد ہے خدا کی پہچان جو روحانی ارتقار، صفائے باطن اور تزکیہ قلب سے حاصل ہوتی ہے۔ حقیقت سے مراد وہ حقیقت ہے جو شریعت میں مضمر ہے۔ اور نور باطن سے حاصل ہوتی ہے۔۔۔ شیخ مجدد کے نزدیک شریعت سے مراد اسلام کا قانون ہے۔ اور طریقت سے مراد ہے احکام شرع کے خلاف کرنے کے رجحان کو دفع کرنے کی سعی۔ معرفت سے مراد ہے اس امر کا متحقق ہونا کہ ہم خدا کو بلا واسطہ نہیں جان سکتے۔ اور حقیقت سے مراد ہے احکام شرعی کی حقانیت پر ایمان کامل۔

ص[۱] سماع سے مراد ہے وجد و حال طاری کرنے کے لئے گانا سننا۔ یہ صوفیا کے ہاں رائج ہے۔

ص[۲] سکر۔ اسکے معنی ہیں نشہ۔ یہ سالک کی ایسی حالت کا نام ہے۔ جس میں وہ عشق الہی یا تجلی الہی سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ اور اسکا خود اپنے اوپر اختیار اور عقل کم و بیش ضائع ہو جاتے ہیں۔۔۔ صحو سکر کی ضد ہے۔ یہ ایک حالت ہے جس میں سالک کو خود اپنے اور اپنی عقل کے اوپر پورا قابو ہوتا ہے۔ وہ جذبات سے مغلوب نہیں ہوتا۔ حالت صحو کو حالت سکر سے ارفع اور اعلیٰ سمجھا جاتا ہے۔

ص[۳] سلطان محمود غزنوی (۴۲۱ھ) ایک مرتبہ خرقان کے پاس سے گذر رہا تھا۔ اس نے شیخ ابو الحسن خرقانی (۴۲۵ھ) کی شہرت سنی تھی۔ وہ شیخ سے ملاقات کرنا چاہتا تھا۔ پس اس نے ایک قاصد شیخ کی خدمت میں روانہ کیا کہ باریابی کی اجازت لائے اور قاصد کو ہدایت کی کہ اگر شیخ ملنے پر راضی نہوں تو یہ آیت تلاوت کرنا۔ اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم چنانچہ قاصد نے یہی کیا۔ شیخ نے فرمایا کہ "من در اطیعوا اللہ چناں مشغولم کہ در اطیعوا الرسول خجالتہا دارم تا بہ اولی الامر چہ رسد" گویا اطاعت خدا اور اطاعت رسول دو الگ الگ چیزیں ہیں اور بغیر اطاعت رسول کے اطاعت خدا ممکن ہے دیکھو تذکرۃ الاولیاء صفحہ ۳۵۲ دیکھو مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب ع ۱۵۲

علماء

علاوہ ازیں علماء اور فقہا نے صرف فقہ کو تمام علم دین خیال کر لیا تھا۔ اور قرآن اور حدیث سے جو اسلام کا حقیقی سرچشمہ ہیں تشبث و استنباط کرنا چھوڑ دیا تھا۔ پس اسلام کا صرف فقہی نقطۂ نظر باقی رہ گیا تھا۔ روح اسلام فنا ہو گئی تھی۔ اکثر علماء مخدوم الملک کی طرح تھے۔ جو ادائیگی زکوٰۃ سے بچنے کے لئے سال کے آخر میں اپنی تمام جائیداد اپنی بیوی کے نام منتقل کر دیتا تھا اور سال آئندہ پوری مدت گذرنے سے پہلے پھر واپس لے لیتا[1]۔ علماء مسائل فقہ کی موشگافیوں میں منہمک رہتے تھے۔ اور معمولی سے معمولی اختلاف سخت سے سخت جھگڑے پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتا تھا۔ وہ جاہ پرست تھے۔ اور ہمیشہ دنیاوی اقتدار حاصل کرنے کی سعی میں مصروف رہتے تھے انہیں ہمیشہ ایسے فتووں کے لئے آمادہ کیا جا سکتا تھا۔ جس کی رو سے

---

[1] منتخب التواریخ جلد دوم ص ۲۰۳

حرام کو حلال اور حلال کو حرام قرار دیا جا سکے۔ مخدوم الملک کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ فریضۂ حج باقی نہیں رہا۔ بلکہ حقیقتاً وہ مضر ہو گیا ہے[۱]۔

---

۱ منتخب التواریخ جلد دوم ص۲۰۳، ۲۵۹

اکبر کی حکمتِ عملی

مغل بادشاہ اکبر کی حکمتِ عملی جس پر وہ اپنے دورِ حکومت میں ہمیشہ عامل رہا۔ دراصل مسلمانوں کے شعورِ مذہبی کو ضعف اور صدمہ پہنچانے کیلئے وضع کی گئی تھی۔ اس کے بعض پہلوؤں سے اُن کے جذبات سخت مشتعل ہوئے اور انہوں نے محسوس کیا کہ ہندوستان میں اسلام ختم ہو گیا۔ ایک ہمعصر مؤرخ اور جوشیلا مسلمان ملا عبدالقادر بدایونی اکبر کے عہدِ حکومت کے حالات اِس طرح بیان کرتا ہے کہ اُس سے وہ بے چینی اور اضطراب جس میں مذہبی مسلمان ان دنوں مبتلا تھے۔ پوری طرح نمایاں ہو جاتے ہیں۔ ملا بدایونی کی رائے ہے کہ بادشاہ اپنی ہندو رعایا کو خوش کرنا چاہتا تھا۔ اُس نے اپنا رُخ اسلام سے پھیر لیا۔ علماءِ سو کی جو اُس کے موردِ عنایات بننے کے لئے ہر بات کر سکتے تھے۔ ہمت افزائی شروع کی۔ اس نے اپنے گردو پیش ایسے لوگوں

ملا منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۲۵۵

کو جمع کر لیا۔ جو حقیقتاً وحی اور شریعت کے منکر تھے۔ وحی پر عقیدہ رکھنے کو
کورانہ تقلید یعنی ایسی ادنیٰ ذہنیت سے تعبیر کیا جاتا تھا۔ جو صرف جاہلوں کے
مناسب حال ہو۔ صرف یہی نہیں بادشاہ نے اس سے بھی تجاوز کیا اور رؤس
الاشہاد اسلام کی مخالفت شروع کر دی۔ اور خیال کیا کہ احکام اسلام عارضی اور
نامعقول ہیں۔" اس زمانہ میں جب عقائد اسلام اور متعلقہ مسائل کے متعلق
بدگوئی اور اُن پر ہر طرف سے اعتراضات شروع ہوتے بہت سے بدبخت
ہندوؤں اور ہندو زدہ مسلمانوں نے پیغمبر اسلامؐ پر زبان طعن و تشنیع دراز
کرنی شروع کی۔ علماء سوٗ اپنی تصنیفات میں شہنشاہ کی عصمت کا اعلان کرتے
تھے۔ اور خطبۂ کتاب میں صرف توحید کے بیان پر اکتفا کر کے بادشاہ کے
القاب وخطابات لکھ دیتے تھے۔ اور یہ مجال نہ تھی کہ جناب رسالتمآب صلی اللہ
علیہ وسلم کا نام علی الرغم الکذابین لے سکتے۔ یہ حالات تھے تمام ابتری پھیل گئی تھی۔
اور ہر طرف سے فتنہ وفساد نے سر نکالا تھا۔ اور اعلیٰ وادنیٰ طبقوں کے ذلیل
لوگوں نے بادشاہ کے روحانی اتباع کا طوق اپنی گردن میں ڈال کر ارادت
کا دعویٰ کیا تھا[۱]۔ بادشاہ قرآن کا منکر ہو گیا تھا۔ حیات بعد الموت اور یوم جزا کا انکار
کرتا تھا[۲]۔ اس سے بھی تجاوز کر کے اس نے حکم دیا تھا۔ کہ "لاالٰہ الا اللہ اکبر خلیفتہ
اللہ" کو علی الاعلان پڑھا جائے لیکن اس سے فتنہ پیدا ہوا اس لئے مصلحت
یہ قرار پائی کہ اس کلمہ کا استعمال حرم سرائے کی چہار دیواری میں محدود رکھا
جائے[۳]۔ سجدہ جیسے اسلام نے صرف اللہ کے لئے مخصوص کیا ہے۔ بادشاہ کے
لئے لازم قرار دیا گیا[۴]۔ شراب حلال کی گئی[۵]۔ سور کا گوشت شراب کا جز بنایا گیا[۶]۔

---

[۱] منتخب التواریخ جلد دوم ص ۲۶۹
[۲] منتخب التواریخ جلد دوم ص ۲۷۳
[۳] " " " ص ۲۷۳
[۴] " " " ص ۲۵۹
[۵] " " " ص ۳۰۱
[۶] " " " ص ۳۰۲

جزیہ موقوف کیا گیا۔ گائے کا گوشت حرام قرار دیا گیا۔ تھے اور سور کے بچوں کی پرورش نے خاص طور پر رواج پایا کیوں کہ وہ مظہر الٰہی سمجھے جاتے تھے۔ صوم وصلوٰۃ اور حج منسوخ کئے گئے۔ تقویم اسلامی کے بدلے الٰہی ماہ و سال رائج کئے گئے۔ اور سمجھا گیا کہ اسلام دراصل ایک ہزار سال کے بعد ختم ہو گیا۔ اور عربی کے مطالعہ کو بہ نظر تحقیر دیکھا جانے لگا۔ اذان اور نماز باجماعت جو اسلام کے حکم کے مطابق پانچ وقت دیوان حکومت میں ہوتی تھی۔ موقوف کر دی گئی۔ اس طرح کے نام جیسے احمد محمد مصطفےٰ جو رسول اللہ کے مختلف نام ہیں بادشاہ پر گراں گذرنے لگے۔ اور ان کا منہ سے نکالنا جرم تھا۔ مساجد اور نماز کے کمرے گوداموں اور ہندوؤں کی چوکیوں میں تبدیل کر دیئے گئے تھے۔

مسلمان اذیت میں مبتلا تھے۔ کافر علی الاعلان اسلام اور مسلمانوں کا استہزا کرتے تھے۔ ہر کوچہ و بازار میں ہندوؤں کی رسمیں منائی جاتی تھیں اور مسلمانوں کو احکام اسلام کے بجالانے کی اجازت نہ تھی۔ جب ہندو برت رکھتے تھے۔ تو مسلمانوں کو علی الاعلان کھانے پینے سے مجبور کر دیتے تھے۔ اور ہندو خود رمضان میں علی الاعلان کھاتے پیتے تھے۔ بعض مقامات پر عید الضحٰی کے موقعہ پر مسلمان گائے ذبح کرتے تو اس کے بدلے میں اُن کی جان لی جاتی تھی بعض مقامات پر مساجد کو منہدم کر کے ہندوؤں نے اُن کی جگہ مندر تعمیر کر لئے تھے۔

---

۱ منتخب التواریخ جلد دوم ص ۳۰۹ ۲ منتخب التواریخ جلد دوم ص ۳۰۵
۳ 〃 〃 ص [illegible] ۴ 〃 〃 〃 ص [illegible]
۵ 〃 〃 ص [illegible] ۶ 〃 〃 〃 ص [illegible]
۷ 〃 〃 ص [illegible] ۸ 〃 〃 〃 ص [illegible]
۹ 〃 〃 ص [illegible] ۱۰ دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد دوم مکتوب [illegible]

کو جمع کرلیا۔ جو حقیقتاً وحی اور شریعت کے منکر تھے۔ وحی پر عقیدہ رکھنے کو
کورانہ تقلید یعنی ایسی ادنیٰ ذہنیت سے تعبیر کیا جاتا تھا۔ جو صرف جاہلوں کے
مناسب حال ہو۔ صرف یہی نہیں بادشاہ نے اس سے بھی تجاوز کیا اور رؤس
الاشہاد اسلام کی مخالفت شروع کردی۔ اور خیال کیا کہ احکام اسلام عارضی اور
نامعقول ہیں۔" اس زمانہ میں جب عقائد اسلام اور متعلقہ مسائل کے متعلق
بدگوئی اور اُن پر ہر طرف سے اعتراضات شروع ہوئے بہت سے بدبخت
ہندوؤں اور ہندوزدہ مسلمانوں نے پیغمبر اسلامؐ پر زبان طعن و تشنیع دراز
کرنی شروع کی۔ علماء سوٗ اپنی تصنیفات میں شہنشاہ کی عصمت کا اعلان کرتے
تھے۔ اور خطبۂ کتاب میں صرف توحید کے بیان پر اکتفا کر کے بادشاہ کے
القاب و خطابات لکھ دیتے تھے۔ اور یہ مجال نہ تھی کہ جناب رسالتمآب صلی اللہ
علیہ وسلم کا نام علی الرغم الکذابین لے سکتے۔ یہ حالات تھے تمام ابتری پھیل گئی تھی۔
اور ہر طرف سے فتنہ و فساد نے سر نکالا تھا۔ اور اعلیٰ و ادنیٰ طبقوں کے ذلیل
لوگوں نے بادشاہ کے روحانی اتباع کا طوق اپنی گردن میں ڈال کر ارادت
کا دعویٰ کیا تھا۔[1] بادشاہ قرآن کا منکر ہو گیا تھا۔ حیات بعد الموت اور یوم جزا کا انکار
کرتا تھا۔[2] اس سے بھی تجاوز کر کے اس نے حکم دیا تھا۔ کہ "لا الہ الا اللہ اکبر خلیفتہ
اللہ" کو علی الاعلان پڑھا جائے لیکن اس سے فتنہ پیدا ہوا اس لئے مصلحت
یہ قرار پائی کہ اس کلمہ کا استعمال حرم سرائے کی چہار دیواری میں محدود رکھا
جائے۔[3] سجدہ جسے اسلام نے صرف اللہ کے لئے مخصوص کیا ہے۔ بادشاہ کے
لئے لازم قرار دیا گیا۔[4] شراب حلال کی گئی۔[5] سور کا گوشت شراب کا جزبنایا گیا۔[6]

ح۱ منتخب التواریخ جلد دوم ص ۲۶۹
ح۲ منتخب التواریخ جلد دوم ص ۲۷۳
ح۳ " " ص ۲۷۳
ح۴ " " ص ۲۵۹
ح۵ " " ص ۳۰۱
ح۶ " " ص ۳۰۲

جزیہ موقوف کیا گیا[1]۔ گائے کا گوشت حرام قرار دیا گیا[2]۔ کتے اور سور کے بچوں کی
پرورش نے خاص طور پر رواج پایا کیوں کہ وہ مظہر الٰہی سمجھے جاتے تھے[3]۔ صوم
وصلوٰۃ اور حج منسوخ کئے گئے[4]۔ تقویم اسلامی کے بدلے الٰہی ماہ وسال رائج
کئے گئے۔ اور سمجھا گیا کہ اسلام دراصل ایک ہزار سال کے بعد ختم ہو گیا[5]۔ اور عربی
کے مطالعہ کو بہ نظر تحقیر دیکھا جانے لگا[6]۔ اذان اور نماز باجماعت جو اسلام کے
حکم کے مطابق پانچ وقت دیوان حکومت میں ہوتی تھی۔ موقوف کر دی گئی[7]۔ یہ
اس طرح کے نام جیسے احمد محمد مصطفےٰ جو رسول اللہ کے مختلف نام ہیں بادشاہ
پر گراں گذرنے لگے۔ اور ان کا منہ سے نکالنا جرم تھا[8]۔ مساجد اور نماز کے
کمرے گوداموں اور ہندوؤں کی چوکیوں میں تبدیل کر دیئے گئے تھے[9]۔

مسلمان اذیت میں مبتلا تھے۔ کافر علی الاعلان اسلام اور مسلمانوں کا استہزا
کرتے تھے۔ ہر کوچہ و بازار میں ہندوؤں کی رسمیں منائی جاتی تھیں اور مسلمانوں
کو احکام اسلام کے بجالانے کی اجازت نہ تھی۔ جب ہندو برت رکھتے تھے۔ تو
مسلمانوں کو علی الاعلان کھانے پینے سے مجبور کر دیتے تھے۔ اور ہندو خود رمضان
میں اعلی الاعلان کھاتے پیتے تھے۔ بعض مقامات پر عید الضحیٰ کے موقعہ پر
مسلمان گائے ذبح کرتے تو اس کے بدلہ میں اُن کی جان لی جاتی تھی بعض
مقامات پر مساجد کو منہدم کر کے ہندوؤں نے اُن کی جگہ مندر تعمیر کر لئے
تھے[10]۔

---

[1] منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۲۸۶ [2] منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۳۰۵
[3] " " صفحہ ۳۰۵ [4] " " صفحہ ۳۰۶
[5] " " صفحہ ۳۰۶ [6] " " صفحہ ۳۰۶/۳۰۷
[7] " " صفحہ ۳۱۴ [8] " " صفحہ ۳۱۴
[9] " " صفحہ ۳۲۲ [10] دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد دوم مکتوب ۹۲

پس اس زمانہ کا مقتضا تھا کہ ایک عظیم الشان مصلح کا ظہور ہو۔ شیخ احمد ایک روحانی شخص تھے۔ چالیس سال کی عمر میں انہیں یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ کوئی مجدد ہوتا۔ انہیں الہام ہوا۔ کہ خود وہی الف ثانی کے مجدد ہیں[1]۔ اُن کے پیش نظر بہت عظیم الشان کام تھا۔ عرصہ دراز تک انہوں نے سخت جانکاہی سے مسلسل جدوجہد کی۔ کہ حالات کا رُخ پھیر دیا جائے۔ جو طریقے انہوں نے اس مقصد کے لئے اختیار کئے وہ یہ ہیں۔

اولاً یہ کہ شیخ مجدد نے مریدین کی بہت بڑی تعداد کو اس کام کے لئے تیار کیا۔ اور ہر طرف انہیں بھیجا کہ اسلام کی تبلیغ کریں۔ اتباع سنت پر زور دیں اور لوگوں کو دائرۂ شریعت میں واپس لائیں۔ یہ کام نہ صرف ہندوستان میں بلکہ بیرون ہند کے متصلہ ممالک اسلام میں بھی موثر طریق پر کیا گیا[2]۔

ثانیاً یہ کہ شیخ احمد نے ان ممالک کے نامور لوگوں سے مراسلت کا ایک سلسلہ شروع کیا۔ ان خطوط کی بڑی کثرت سے اشاعت کی جاتی تھی۔ ان میں حقائق مذہبیہ پر بحث ہوتی تھی۔ اور اتباع سنت پر زور دیا جاتا تھا[3]۔

ثالثاً یہ کہ شیخ احمد نے دربار شاہی کے بڑے بڑے امراء کو حلقۂ ارادت میں داخل کر لیا تھا۔ کہ وہ اپنے حلقۂ اثر میں انقلاب پیدا کریں۔ اور بادشاہ کے قلب کی کیفیت کو بدلنے کے لئے اپنے اثر کو استعمال کریں[4]۔

---

[1] دیکھو ماقبل۔ [2]۔ حاشیہ متعلقہ [1]

[2] دیکھو روضتہ القیومیہ رکن اول ص ۱۹۶ - ۱۹۷

[3] دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد اوّل مکتوبات ۲۵، ۳۶، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۷۹، ۱۱۴، ۱۵۲، ۱۶۵، ۱۹۵، ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۷۶، ۲۷۷ وغیرہ

[4] دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد اول مکتوبات ۲۳، ۲۵، ۴۰ تا ۵۴، ۶۵ تا ۷۲، ۱۱۹ تا ۱۲۱، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۸، ۲۵۷، ۲۹۱ وغیرہ ۔

رابعاً یہ کہ جب اکبر کا انتقال ہو گیا۔ اور جہانگیر تخت نشین ہوا۔ تو شیخ احمد نے جدوجہد شروع کی۔ کہ لوگوں سے یہ عہد لیا جائے کہ خلاف اسلام احکام شاہی کی اطاعت نہیں کریں گے۔ اس جدوجہد کو فوج شاہی تک وسعت دی گئی۔[ح۱]

آصف جاہ وزیر اعظم نے جہانگیر کو مشورہ دیا کہ شیخ احمد کے باب میں احتیاط برتیں۔ اُن کا اثر ہندوستان، ایران، توران اور بدخشاں میں پھیلتا جا رہا تھا۔ اُس نے یہ بھی مشورہ دیا کہ فوج کے سپاہیوں کو شیخ احمد کے مریدین کے پاس جانے اور عہد کرنے سے روکا جائے۔ نیز یہ کہ شیخ احمد کو نظر بند کر دیا جائے۔ جہانگیر نے احکام نافذ کر دیئے۔ شیخ احمد سیاسی مشتبہ قرار دیئے گئے۔ جہانگیر نے یہ بھی طے کیا تھا کہ شیخ احمدؒ کو نظر بند کیا جائے گا۔ لیکن اُن پر ہاتھ ڈالنا آسان کام نہ تھا۔ بڑے بڑے اُمراء اُنکا احترام کرتے تھے۔ اور اُن کے معتقد تھے۔ پس جہانگیر نے ایک ایک کر کے اُنہیں دور دراز مقامات پر بھیج دیا۔ خان خاناں کو دکن میں، صدر جہاں کو مشرق میں، خان جہاں کو مالوہ میں، خان اعظم کو گجرات میں اور مہابت خاں کو کابل میں بھیج دیا۔ اس کے بعد اس نے شیخ احمد کو سرہند سے طلب کیا۔ اُن پر مکتوبات میں خلاف اسلام خیالات شائع کرنے کا الزام لگایا۔ لیکن شیخ نے اس الزام کا جواب صفائی سے پیش کیا۔ لیکن جہانگیر کو کوئی عذر پیدا کرنا تھا۔ اس نے شیخ سے سجدہ کا مطالبہ کیا۔ شیخ نے اس سے انکار کیا۔ کیونکہ سجدہ صرف خدا کا حق ہے کسی غیر کا نہیں۔ اس پر جہانگیر نے شیخ کو قید کر کے گوالیار بھیج دیا۔ جہاں وہ دو سال نظر بند رہے۔[ح۲] شیخ کی اس قید نے مہابت خان کو کابل میں بہت مشتعل کیا۔ اور وہ سکہ اور خطبہ سے جہانگیر

ح۱ دیکھو روضۃ القیومیہ رکن اول صفحہ ۲۷۱ تا ۲۷۴

ح۲ روضۃ القیومیہ رکن اول صفحہ ۱۷۵ تا ۱۸۶

کا نام نکال کر اپنی چیدہ فوج لے کر ہندوستان پر حملہ آور ہوا۔ کہا جاتا ہے۔ اُس نے جہانگیر کو دریائے جہلم کے کنارے گرفتار کر لیا۔ مہابت خاں اس سے بھی تجاوز کرتا۔ مگر شیخ نے ہدایت کی کہ بادشاہ کی اطاعت کرو۔ اور فتنہ و فساد فرو کرو۔ اس پر مہابت خاں نے بادشاہ کو رہا کر دیا۔ اور اس کے فوراً بعد گوالیار سے شیخ احمد کو رہا کیا گیا۔ بادشاہ نے چاہا کہ شیخ سے ملاقات کرے۔ مگر شیخ نے اُس وقت تک قبول نہ کیا جب تک یہ شرطیں منظور نہ ہو گئیں۔ اولاً یہ کہ سجدۂ تعظیمی موقوف کیا جائے۔ ثانیاً یہ کہ تمام مساجد جو منہدم کی گئی تھیں از سرِ نو تعمیر کرائی جائیں۔ ثالثاً یہ کہ ذبح بقر کے امتناعی احکام منسوخ کئے جائیں۔ رابعاً یہ کہ احکام شرع کو جاری کرنے کے لئے قاضی مفتی اور محتسب مقرر کئے جائیں۔ خامساً یہ کہ جزیہ پھر مقرر کیا جائے۔ سادساً یہ کہ بدعات کو رد کا جائے۔ اور احکام شرع کو نافذ کیا جائے۔ اور سابعاً یہ کہ وہ تمام لوگ جو اس جھگڑے میں محبوس کئے گئے تھے رہا کئے جائیں[۱]۔

بادشاہ نے یہ شرائط منظور کر لئے[۲] شیخ احمد بادشاہ سے آ کر ملے۔ بادشاہ نے خلعت[۳] اور نذر پیش کی[۴]۔ اس کے بعد شیخ نے اپنی عمر کے آخری چھ سال بادشاہ کے مشیر خاص کی حیثیت سے بسر کئے[۵]۔

ؔ۱ روضۃ القیومیہ رکن اول ص ۱۸۶ تا ۱۹۵ ؔ۲ روضۃ القیومیہ رکن اول ص ۱۹۳

ؔ۳ دیکھو تزک جہانگیری ص ۳۰۵ ؔ۴ مرزا ہادی تزک نگار نے اس قدر اختصار سے کام لیا ہے۔ کہ ناگوار گزرتا ہے۔ اور اس تمام قصہ کے متعلق وہ خاموش ہے۔ اور مورخین بھی اس پر روشنی نہیں ڈالتے مجبوراً اس واقعہ کی تفصیلات کے لئے روضۃ القیومیہ پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے۔ جیسے احسان اللہ عباسی "سوانح حضرت مجدد" کے مصنف نے بھی تسلیم کیا ہے۔

ؔ۵ ۔ دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد دوم مکتوبات ۴۳،۴۴ نیز روضۃ القیومیہ رکن اول ص ۱۹۹ تا ۲۰۹

کارنامے

اس طرح شیخ احمد نے ایک تو ہندوستان کی حکومت کا رُخ پھر اسلام کی طرف پھیرا۔ دوسرے یہ کہ انہوں نے علماء اسلام کو جو عرصہ دراز سے قرآن وحدیث کے مطالعہ سے غافل تھے۔ قرآن وحدیث کے مطالعہ کی رغبت دلائی تصوّف اور متصوفین اسلام کے نظریات میں انہوں نے ایک انقلاب پیدا کردیا اوران کے نظریۂ وحدت وجود پر جرح وقدح کی۔ اور انہیں اتباع سُنت کیطرف لے آئے۔ مزید برآں انہوں نے سلوک وتصوّف میں بہت سے ایسے مقامات طے کئے اور انہیں بیان کیا۔ جو ان سے پہلے کسی نے طے نہیں کئے تھے[1]۔ اور اس طرح سلوک وتصوّف کے حدود کو وسعت دی بیش ازیں انہوں نے مسلمہ نظریۂ تصوّف سے اس حدتک بنیادی اختلاف کیا کہ ولایت اور

---

[1] دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد دوم مکتوبات ۶۲۴

نبوت[1] دونوں بہ اعتبار ماہیت ایک دوسرے سے مختلف ہیں[2]۔ یعنی اُن کے مابین مدارج کا نہیں بلکہ نوعیت کا فرق ہے۔ اسی سے متعلق یہ خیال ہے جسے شیخ نے قائم کیا۔ اور جو عرصہ دراز سے بدل چکا تھا۔ کہ مسلمانوں کے لئے سلوک تصوف[3] نہیں بلکہ دین ہی ایسی حقیقت ہے جو ناگزیر ہو[4]۔

یہی وہ عظیم الشان اصلاحات ہیں جنکی بنا پر انہیں مجدد الف ثانی کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ پس اس مقالہ کے متن میں ہم انہیں شیخ مجدد کے نام سے یاد کریں گے۔

ح[1] نبوت کے معنی ہیں پیشینگوئی . . . اسلام میں اس کے معنی اس مقام کے ہیں جہاں ایک انسان برخلاف ولایت کے محض فضل خداوندی سے مخصوص افضال الٰہی کا مورد بنتا ہے اور انسانی ہدایت کے لئے اس پر خدا کے پیغام نازل ہوتے ہیں — ولایت ارتقائے روحانی کا وہ مقام ہے جس میں سالک کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ اُسے قرب خداوندی حاصل ہو گیا ہے۔ اگرچہ بغیر توفیق الٰہی کے نہیں لیکن ہر شخص اپنی جد وجہد سے اس پر فائز ہو سکتا ہے۔ یعنی ولایت ایک کسبی کمال ہے۔

ح[2] دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد اوّل مکتوب ع۲۶۰

ح[3] سلوک طریقہ ہے روحانی ترقی کا۔ اسے ایسے سفر کی حیثیت سے تصور کیا گیا ہے۔ جو خدا تک کیا جائے۔ اسیطرح سیر ہے جس کے معنی پھرنا ہے۔ جب سلوک میں ایک خاص مقام تک رسائی ہو جاتی ہے تو سالک کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ وہ اسماء وشیون الٰہی کے اظلال کا مشاہدہ کر رہا ہے۔ اس مقام کا نام ہے سیر الی اللہ جب سالک اس مقام سے گذر کر یہ محسوس کرنا شروع کرتا ہے کہ وہ ذات الٰہی کا مشاہدہ کر رہا ہے۔ تو اس کے مقام کو مقام سیر فی اللہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بعد ازاں سالک کو اس مقام سے رجعت واقع ہوتی ہے۔ اس رجعت کا نام ہے سیر عن اللہ۔ پھر وہ ایک عام انسان کی طرح اپنے فرض کی بجا آوری میں منہمک ہو جاتا ہے۔ جو تعلیم شریعت سے ہم آہنگ ہیں۔ اور وہ انبیاء کیطرح اپنی ساری قوت اصلاح خلق کی سعی میں صرف کرتا ہے۔

ح[4] دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد اوّل مکتوب ع۴۴

شیخ مجدّد کا اثر ارتقاء مابعد پر

یہاں یہ بیان کرنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ارتقائے مابعد پر شیخ مجدّد کا بہت بڑا اثر پڑا ہے۔ دراصل اُن کی صلائے دعوت یہ تھی۔ ؏

بمُصطفیٰ برسان خویش راکہ دیں ہمہ اوست

اور اس کے نہایت دُور رس اور گہرے اثرات مترتب ہوئے ہیں۔ علاوہ تصوّر توحید کے جس پر اس مقالہ میں بحث کی جائے گی۔ اس دعوت نے اسلامی دل و دماغ پر ایک گہرا نقش چھوڑا ہے۔ اور سلوک تصوّف اور علم دین یعنی علم ظاہر[1] اور علم باطن کا رُخ نئی جانب پھیر دیا ہے۔

---

(۱) علم ظاہر سے مراد ہے عام علم مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ، علم کلام — علم باطن وہ معرفت ہے۔ جو متصوفانہ جد وجہد سے حاصل ہوتی ہے۔ اسی لئے یہ امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ علماء ظاہر وہ ہیں جو معنی قرآن وحدیث سے نہیں بلکہ اس کی صورت لفظی سے ہدایت اخذ کرتے ہیں۔ برخلاف ارباب طریقت کے۔ جو خدا اور حقائق مکنونہ کا بلا واسطہ شہود حاصل کرنے کی سعی کرتے ہیں۔ لہٰذا علمائے باطن کہلاتے ہیں۔

پہلا نتیجہ یہ ہے کہ علم باطن یعنی تصوف و عرفان سے غیر اسلامی اثرات کو علیحدہ کیا جائے اور اُسی صاف و شفاف سرچشمہ سے جس سے اسلام نکلا ہے اُسے اخذ کیا جائے۔ یعنی براہ راست محمد رسول اللہ صلعم سے تشبّث کیا جائے۔ چنانچہ خواجہ میر ناصر عندلیب[1] پر جو شیخ مجدّدی کے سلسلہ میں ہیں۔ ایک کیفیت طاری ہوتی ہے۔ اور وہ سات دن تک بے خواب و خور اس میں مبتلا رہتے ہیں۔ (خود امام حسنؑ اُن کے حجرے میں نمودار ہوتے ہیں اور خواجہ میر ناصر کو اپنا طریقہ تلقین کرتے ہیں۔ اور اصرار کے ساتھ تاکید کرتے ہیں۔ کہ اس کا نام "طریقۂ محمدی" رکھو۔ کیونکہ یہ طریق محمدؐ الرسول اللہ کا طریق ہے۔ پس وہ اس کا نام طریقۂ محمدی" رکھتے ہیں۔ اور سب سے پہلے اپنے بیٹے خواجہ میر دردؔ[2] کو جو حجرے کی دہلیز پر اُن کے منتظر ہیں۔ اس میں داخل کرتے ہیں[3]۔ باپ اور بیٹے نے کئی بڑی بڑی ضخیم کتابیں اس طریق پر لکھی ہیں جنہیں وہ فیضان الہام سمجھتے ہیں[4]۔ اُن کی تعلیم کا لب لباب یہ ہے کہ " از دیگر ہمہ قیدہا رستہ محض بصاحب خود علیہ الصلوٰۃ والسلام پیوستہ از آن او شوند" یعنی ملت اسلامی کے بہتّر فرقے ہونا جن میں سے ہر ایک نے اپنے آپ کو ایک خاص گروہ ہونے کی وجہ سے ایک علیحدہ نام سے موسوم کیا ہے افتراق کا موجب ہے اس کی بنا ریہ شرک خفی ہے کہ مذہب میں انہوں نے جو کچھ

---

[1] خواجہ میر ناصر عندلیب (د ۱۱۷۲ھ) کا سلسلہ نسب مشہور و معروف ولی خواجہ بہاؤالدین نقشبند (د ۷۹۱ھ) سے ملتا ہے۔ ابتداء میں خواجہ میر ناصر مغلیہ فوج میں ایک سپاہی تھے۔ یکایک انہوں نے فوج کی ملازمت ترک کر کے گوشہ گیری اختیار کی اور بڑے مشہور ولی ہوئے۔ دراصل انہوں نے تصوف میں ایک نئے طریقۂ محمدی کی بنیاد رکھی۔ اور نالۂ عندلیب کے نام سے قصہ کے پیرایہ میں ایک ضخیم کتاب تصنیف کی جس میں انہوں نے بہت سے مسائل تصوف پر بحث کی ہے۔ [2] خواجہ میر درد (د ۱۱۹۹ھ تا ۱۱۳۳ھ) خواجہ میر ناصر کے دوسرے بیٹے تھے۔ پندرہ سال کی عمر میں انہوں نے ایک رسالہ اسرار الصلوٰۃ لکھا تھا۔ اور انہوں نے تصوف پر بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں۔ مثلاً واردات درد اور علم الکتاب وغیرہ ان کا بڑا احترام کیا جاتا تھا۔ خود شاہ عالم بادشاہ ان کی مجلس سماع میں شریک ہوتا تھا۔ خواجہ میر درد اردو کے بڑے مشہور شاعر بھی ہیں۔ اور تاریخ ادب اردو میں اُن کی ایک مسلم حیثیت ہے۔ [3] علم الکتاب ص ۸۸ [4] علم الکتاب ص ۹۱ تا ۹۵

اپنی طرف سے تجویز کیا ہے۔ اسپر ایمان رکھتے ہیں۔ اس کا علاج یہ ہے کہ اپنے آپ کو محمدؐ رسول اللہ سے وابستہ کردیں۔ اور عقائد و اعمال میں کتاب و سنت کے مطابق ہوجائیں۔ اس طرح ملت اسلامی سے افتراق رفع ہوجائیگا۔[ح۱]

اسی طرح شاہ سید احمد بریلوی[ح۲] جو ایک بڑے عالی مرتبہ بزرگ گذرے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اُن کا یقین ہے کہ انہیں محمدؐ رسول اللہ سے نسبت خاص[ح۳] ہے۔ اور انہیں خدا سے براہ راست

ح۱ علم الکتاب ص ۸۹

ح۲ شاہ سید احمد بریلوی (۱۲۰۱-۱۲۴۶ھ) بچپن ہی سے اُن کا رجحان تصوف کی طرف تھا۔ اور انہیں محسوس ہوتا تھا کہ میرے دل میں صرف نبیؐ کا اتباع کرنے کے لئے ایک قوی میلان ہے۔ لکھنؤ میں کچھ تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ دلی چلے گئے۔ جہاں وہ شاہ عبدالعزیز صاحب سے بیعت ہوئے لیکن تصور شیخ کے مسئلہ پر انہیں شاہ عبدالعزیز سے اختلاف ہوگیا۔ کیونکہ شاہ سید احمد اسے بت پرستی سمجھتے تھے۔ اس لئے انہوں نے تن تنہا اپنے روحانی ارتقار کے لئے سعی فرمائی اور اس قدر ترقی کی کہ شاہ عبدالعزیز صاحب نے خود یہ خواہش کی کہ شاہ سید احمد صاحب کے مرید ہوں۔ بہت جلد ان کی شہرت دور دور پھیل گئی۔ اور......
مولوی عبدالحئی صاحب اور شاہ اسمٰعیل شہید نے جو شاہ عبدالعزیز صاحب کے دو مشہور و معروف عزیز ہیں اُن سے بیعت کی۔ ہزاروں مسلمانوں نے اُن کا مسلک اختیار کیا۔ اور انہیں امام وقت تسلیم کیا گیا۔ اُن کے سوانح نگاروں میں سے مولوی عبدالاحد صاحب کا دعویٰ ہے کہ چالیس ہزار ہندو کفار سے زیادہ افراد نے اُن کی تلقین سے اسلام قبول کیا۔ ۱۲۳۲ھ میں وہ اپنے وطن سے حج کو روانہ ہوئے۔ راستہ میں چند ماہ کلکتہ میں قیام کیا۔ دو سال کے بعد جب وہ ہندوستان واپس آئے تو انہوں نے جہاد کی باقاعدہ تیاری شروع کردی۔ تاکہ سکھوں سے جو اس زمانہ میں پنجاب کے مسلمانوں پر ظلم کررہے تھے۔ مسلمانوں کو نجات دلائیں۔ انہوں نے سکھوں کے خلاف کئی لڑائیاں لڑیں اور بالاکوٹ کے میدان میں ۱۲۴۶ھ میں لڑتے ہوئے شہید ہوئے۔

ح۳ تصوف کی اصطلاح میں جناب رسالتمآبؐ سے براہ راست فیضیاب ہونے کو "اویسیت" کہتے ہیں۔ یہ اصطلاح اویس سے ماخوذ ہے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ

روحانی فیض حاصل ہوتا ہے۔ اور بنا بریں وہ سلوک کا ایک طریقہ تجویز کرتے ہیں، جسے وہ طریقۂ نبوت کہتے ہیں۔ اور باقی طریقوں کو طریقۂ ولایت[۱] طریقۂ نبوت کی خصوصیت یہ ہے کہ سالک کو چاہیئے کہ پہلے اپنی ظاہری زندگی کو شرع کے بالکل مطابق بنائے[۲] اور پھر ذکر و فکر میں مشغول ہو۔ ذکر یہ ہے۔ کہ تلاوت قرآن اور ادعیہ ماثورہ میں مصروف رہے[۳]۔ اور فکر یہ ہے کہ انعامات الٰہی پہ خوض کرے اور کلیتہً اپنے ارادے کو اللہ کی مرضی کے ماتحت کردے اور اللہ[۴] کو ہر وقت حاضر ناظر جانے اور اسپر پورا بھروسہ کرے۔ اس کیلئے بے انتہا مفید ہے کہ خدمت خلق میں مصروف ہو جائے[۵]۔ شاہ صاحب وحدت وجود سے انکار کرتے ہیں۔ اور توحید تنزیہی کو حق سمجھتے ہیں[۶]۔ سکر اور ازخود رفتگی پر صحو اور ہوشیاری کو ترجیح دیتے ہیں۔ رقص و سرود کی جگہ جہاد فی سبیل اللہ اور انزوا اور گوشہ گیری کے بجائے خلق کی رفاہ اور اصلاح پر زور دیتے ہیں[۷]۔ وہ کتاب و سنت پر چلتے ہیں۔ بدعات اور غیر مسنون عبادات سے ابا کرتے ہیں[۸]۔ اسی لئے وہ اُٹھے مسلمانوں کی تنظیم کی اور سکھوں کے خلاف

(بقیہ ص ۳۱) حضرت اویس قرنی نے جو اپنی عمر میں ایک دفعہ بھی رسول اللہ کو نہیں دیکھ سکے تھے، آپ کی روحانیت سے بلا واسطہ فیض حاصل کیا تھا۔ خود شیخ مجدد بھی اپنے تئیں اویسی کہتے ہیں۔ اور یہ امر قابل غور ہے کہ شیخ مجدد کے بعد متصوفین کی ایک بڑی تعداد نے اویسی ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ ہمارے زمانہ میں بھی ایک مشہور و معروف بزرگ حاجی وارث علی شاہ (۱۳۲۱ھ) کی نسبت کہا جاتا ہے۔ کہ وہ روحانی طور پر براہ راست ائمہ اہل بیت سے بیعت تھے۔

ص ۱ صراط مستقیم ص ۸
ص ۲ صراط مستقیم ص ۱۴۴
ص ۳ صراط مستقیم ص ۱۴۸، ۱۴۹
ص ۴ صراط مستقیم ص ۱۵۴ تا ۱۵۷
ص ۵ صراط مستقیم ص ۲۰ تا ۲۴
ص ۶ صراط مستقیم ص ۴۵، ۴۶
ص ۷ صراط مستقیم ص ۴۵، ۴۶

جو پنجاب میں مسلمانوں کے مذہب سے تعارض کر رہے تھے۔ بڑے شد و مد کے ساتھ جہاد کیا۔ اور اسی میں شہید ہو گئے۔ مولوی اسمٰعیل بھی اُن ہی کے ساتھ شہید ہوئے[1]۔

دوسرا نتیجہ یہ ہوا کہ علمائے ظواہر نے حدیث کی طرف عود کیا۔ شیخ مجدّد سے پہلے علم دین کے معنی فقہ رہ گئے تھے۔ لیکن شیخ مجدد کے اثر سے کتاب و سنت کی طرف رُخ پھر گیا۔ اور حدیث کا چرچا شروع ہوا۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب نے ہندوستان میں حدیث کا ایک سکول قائم کر دیا۔ جو شاہ سیّد احمد بریلوی تک پہنچتے پہنچتے اہل حدیث بن گیا۔ جس میں تصوف اور علم باطن کا رنگ موجود تھا بعد میں وہ محض تقلید کا منکر یعنی غیر مقلد اور خالص اہلحدیث ہو گیا[2]۔

اسی سلسلہ میں سر سیّد احمد خاں[3] کی اصلاح و تنقید کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے۔ سر سیّد نے حدیث کی تنقید پر زور دیا اور کتاب کی طرف رجوع کیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارے زمانہ میں ایک فرقہ اہل قرآن کا پیدا ہو گیا۔ جس کے

---

[1] سوانح احمدی ص ۱۴۲ تا ۱۵۰

[2] اہل حدیث وہ ہیں جو قرآن اور حدیث نبوی کا اتباع کرتے ہیں اور فقہائے اسلام کے مسلک کے منکر ہیں۔ تمام بڑے بڑے محدثین دراصل اسی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن عبد الوہاب نجدی (م ۱۲۰۶ھ) کے ہاتھوں میں آکر یہ ایک فرقہ بن گیا۔ ہندوستان میں شاہ سید احمد بریلوی کے متبعین اور ان کے جانشین مولوی اسمٰعیل شہید کے اثر سے اس نے جڑ پکڑی۔ اہل قرآن وہ ہیں جو حدیث اور فقہ دونوں کے منکر ہیں۔ اور صرف قرآن کا اتباع کرتے ہیں۔

[3] سر سید احمد خاں (۱۲۳۲ تا ۱۳۱۵ھ) ایسے خاندان کے فرد ہیں۔ جس کا تعلق دلی کے دربار سے تھا۔ ۱۸۵۷ء میں سلطنت مغلیہ کے زوال نے انہیں غور و فکر پر متوجہ کیا اور انہوں نے مسلمانان ہند کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ آخر کار ۱۸۷۵ء میں انہوں نے موجودہ علیگڈھ مسلم یونیورسٹی کی بنا ڈالی۔ سر سیّد نے بہت گہرا اثر ڈالا۔ اور حقیقت یہ ہے کہ مسلمانان ہند میں مشکل سے کوئی ایسی اہم تحریک ملے گی خواہ وہ مذہبی ہو یا اخلاقی۔ سیاسی ہو یا اجتماعی۔ تعلیمی ہو یا ادبی جس کا بالواسطہ یا بلاواسطہ ماخذ سر سیّد کی جد و جہد نہ ہو۔ سوانح احمدی ص ۱۴۲ تا ۱۵۰

بانی مولوی عبداللہ چکڑالوی ہیں[1]۔

سرسید کی نشو ونما خاندانِ مجددیہ میں ہوئی تھی۔ ان کا تصوّرِ توحید تنزیہی ہے[2]۔ اور تصوف کے باب میں وہ اس حد کو پہنچ گئے ہیں۔ کہ اُسے فقط تزکیۂ اخلاق کا ذریعہ سمجھتے ہیں[3]۔ یہ چیز شیخ مجدد کے ہاں موجود تھی[4]۔ مگر صاف طور پر سمجھی نہیں گئی تھی ۔۔۔ بعد ازاں سر محمد اقبال[5] نے متصوفین کے عقیدۂ وحدتِ وجود کے خلاف احتجاج کیا اور اسلامی اخلاقیت کو نئی روح بخشی۔ اور جہد و عمل کی زندگی کی تلقین کی[6]۔

پس توحید وہ مسئلہ ہے جس پر شیخ مجدد نے بجا طور پر شدت سے اصرار

---

[1] مولوی عبداللہ چکڑالوی (متوفی ۱۳۳۲ھ) ایک عالمِ قرآن ہیں جنہوں نے موجودہ صدی عیسوی کے شروع میں فرقہ اہلِ قرآن کی بنا ڈالی۔ ان کا دعویٰ ہے کہ قرآن اور صرف قرآن ہی تمام احکامِ اسلام کا صحیح سرچشمہ ہے۔ نہ قیاس حجت ہے نہ اجماع نہ حدیث

[2] تصانیفِ احمدیہ جلد اول ص ۱۵۶

[3] تصانیفِ احمدیہ جلد اول ص ۷۸ تا ۹۱

[4] دیکھو مکتوباتِ امام ربانی جلد اوّل۔ مکتوبات ۲۰۷ و ۲۱۷

[5] سر محمد اقبال (۱۲۹۴ تا ۱۳۵۷ھ) ایک بڑے شاعر اور فلسفی اور عالم تھے۔ جب سے انہوں نے اسرارِ خودی تصنیف کی مسلمانوں کے سیاسی اور اخلاقی خیالات کے رجحان کو بدل دیا۔ انہوں نے تصوف کے نظریہ فنا یا نفیِ خودی کی تنقیص کی اور اس کے بجائے خودی یا اثباتِ خودی کو تجویز کیا۔ اور وحدتِ وجود پر اعتراض کیا۔

[6] دیکھو اقبال کی 'اسرارِ خودی' اور 'رموزِ بے خودی' ۔۔۔۔ اسرارِ خودی میں اقبال نے تصوف کی اس بنا پر تردید کی ہے۔ کہ اس کا سرچشمہ غیر اسلامی ہے۔ اور اُسے مسلمانوں کی قومی اور سیاسی زندگی کے لئے مضر بتایا ہے۔
"رموزِ بے خودی" میں انہوں نے اس پر زور دیا ہے۔ کہ زندگی کتاب و سنت کے مطابق ہونی چاہیئے۔ اور ایسے اخلاق کی تلقین کی ہے۔ جو ایجابی ہو۔

کیا ہے۔ اور اس پر تحقیق و تفحص کر کے تصوف کی بنیاد یعنی وحدت وجود کو منہدم کر دیا ہے۔ یہی شیخ مجدد کے ہاں وہ تصور ہے۔ جسے میں نے اپنے مقالہ کے عنوان کی حیثیت سے اختیار کیا ہے۔

یہ مقالہ چار حصوں پر مشتمل ہے۔

مقدمہ جس میں وحدتِ اصل عالم کی بسیط صورتوں کو جس طرح وہ شعور نظری اور شعور مذہبی کے نزدیک متصور ہیں۔ اور ان کے مابین امتیازات کو واضح کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ اور بتایا گیا ہے کہ یہ امتیازات شعورِ متصوفانہ میں ضائع ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔

باب اول میں شیخ مجدد کے تصور توحید کا بیان ہے۔ اور اس کے بالمقابل ابن عربی کے وحدت الوجود کا بیان اور اس پر شیخ مجدد کی تنقید ہے۔

باب دوم میں یہ ظاہر کرنے کی سعی ہے کہ متصوفین اسلام نے شیخ مجدّد کے تصورِ توحید کو کس طرح قبول کیا۔

تتمہ اس میں یہ نتیجہ نکالا گیا ہے۔ کہ توحید وجودی ایک صورت ہے وحدت مذہبی کے وحدت نظری میں منقلب ہو جانے کی یا دونوں کے ایک ہو جانے کی۔ اور شیخ مجدد کا تصور توحید شعور مذہبی کے مطابق ہے۔ اور شیخ مجدّد کے جانشینوں نے جو سعی توحیدِ وجودی کو دوبارہ ثابت کرنے کی کی ہے۔ مگر وہ یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ یہ سعی کشف و شہود پر مبنی ہے بلکہ استدلال عقلی سے کام لیا گیا ہے۔ اور استدلال عقلی سقیم ہے لہٰذا یہ سعی قابل قبول نہیں۔

وحدتِ اصلِ عالم

انسان اپنے مدرکات کے بالمقابل مختلف قسم کی تمناؤں کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے۔ یہ تمنائیں فطرتِ انسانی کے بنیادی پہلو ہیں۔ انہیں صورِ شعور کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ شعور کی ہر صورت بعض حقائق کو بے نقاب کرتی ہے جو اپنی نوعیت اور اساس کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ شعورِ نظری وہ اُمنگ ہے جو انسان میں عالمِ خارجی کے بالمقابل اس کا علم حاصل کرنے کے لئے پیدا ہوتی ہے۔ اور علمیات "یا منطق جدید" وہ علم ہے۔ جو اس شعور کی ماہیّت اور اس کے اسرار کا مطالعہ کرتا ہے۔ ایک اور تمنا جو انسان میں پیدا ہوتی ہے شعورِ اخلاقی ہے۔ یعنی یہ تمنا انسانیت کے بالمقابل پیدا ہوتی ہے۔ اور اخلاقیات یا فلسفۂ اخلاق وہ علم ہے۔ جو اس کے اسرار اور اس موضوع سے متعلقہ قوانین

سے بحث کرتا ہے۔ شعور مذہبی وہ تمنا ہے جو انسان میں حقیقت حقہ کے بالمقابل اس کا تقرب حاصل کرنے کے لئے پیدا ہوتی ہے۔ اور الٰہیات یا فلسفہ مذہب علم کی وہ شاخ ہے جس کا موضوع اس شعور کی ماہیت اور اس کے اسرار ہیں۔

شعور انسانی کی ان مختلف صورتوں کے بیّن حدود ہیں۔ وہ اپنے اپنے حدود کے اندر واقعیت اور حقیقت کی مصداق ہیں۔ لیکن ایسی مثالیں موجود ہیں جنمیں مختلف صور شعور باہم متواصل اور متصادم معلوم ہوتے ہیں۔ فلسفہ کا کام یہ ہے کہ وہ صور شعور پر اس نظر سے غور و خوض کرے کہ ان کے حدود متعین کئے جائیں۔ تصادم اور توارد رفع کیا جائے۔ ان میں جو غلطی واقع ہوئی ہے۔ اس کا تجسس کیا جائے۔ نیز فلسفہ کا کام یہ بھی ہے۔ کہ اُن معانی کا تعین کرے۔ جن میں وہ صور شعور صحیح ہیں۔ وحدت اصل عالم اسی قسم کا ایک مسئلہ ہے۔ جس کے باب میں شعور نظری اور شعور مذہبی باہم دگر متصادم نظر آتے ہیں۔

شعور نظری جیسا کہ ابھی مذکور ہوا انسان کی علمی تمنا ہے۔ اس کے پیش نظر علم کا ایک معیار یا نصب العین ہے۔ تمنا یہ ہے کہ یہ نصب العین حاصل ہو جائے۔ اس نصب العین کا حصول اس میں مضمر ہے کہ عالم کا ادراک بہ حیثیت ایک صورت منظم کیا جائے۔ یعنی یہ نصب العین ایسے اصول واحد کے دریافت کرنے میں مضمر ہے۔ جس سے کثرت عالم نکل سکے یعنی جس سے کثرت عالم کو منتزع کیا جاسکے ایسی وحدت تمام حکماء مابعد الطبیعۃ کے خیال پر طاری رہی ہے۔ شعور نظری میں اس وحدت کی آرزو اس قدر گہری ہے کہ شعور نظری اس کے وجود کو ثابت کرنا چاہتا ہے حقیقت میں اس سے بھی تجاوز کر کے شعور نظری اس کی ماہیت کو سمجھنا چاہتا ہے۔ جو مساعی اس باب میں کی گئی ہیں اُن کی مختلف صورتیں ہیں یہ صورتیں ان مختلف رجحانات کے مفکرین کے غور و خوص سے متعین ہوئی ہیں۔

جنہوں نے اس وحدت کو متعین کرنے کی سعی کی ہے ــــــ حسّی خیال کے مفکرین مدرکات یعنی کثرت کی طرف سے ابتدا کرتے ہیں۔ اور اُن کی خواہش یہ ہے کہ کوئی وجود موجود ایسا تلاش کیا جائے اور اُسے ایسے اصول واحد کے طور پر کام میں لایا جا سکے۔ جو تمام موجودات کا مبنی ہو۔ طالیس ایسی ٹھوس وحدت "پانی" میں سمجھتا ہے۔ جسے وہ تمام اشیاء کا اصل اصول قرار دیتا ہے۔ انکسا مندر پاتا ہے۔ کہ وہ وحدت" مادہ غیر متعین" ہے انکسا مینیس کہتا ہے کہ وہ "ہوا" ہے "دیمقراطیس" یہ مانتا ہے کہ ایسی وحدت اشیاء مادی کے ذرات یعنی اجزاء لاتیجزیٰ ہیں اور خلا۔ برطانوی حسیئین کے گروہ کا دعویٰ ہے کہ وہ وحدت "تصورات واحساسات" ہیں۔ ان میں سے ہر ایک مفکر یہ واضح کرنے کی سعی کرتا ہے۔ کہ حقیقت اشیاء اس موجود میں مضمر ہے۔ لیکن جب ان وجودوں پر اس نظر سے غور کیا جائے۔ کہ وہ اصولِ وحدت کا کام دے سکیں۔ تو ثابت یہ ہوتا ہے کہ وہ حقیقتاً تصورات ہیں۔ پس ان میں سے ہر ایک کوشش اس امر کی ہے کہ وحدت کو ایک ایسے تصوّر (وجود معقول فی الذہن) کی حیثیت سے متصوّ کیا جائے۔ جس سے کثرت کو منتزع کیا جا سکے۔ کیونکہ ان صورتوں میں وحدت کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کثرت سے متبائن اور اس کے ماوراء موجود ہو۔ جو اس وحدت سے منتزع کی گئی ہے۔ بلکہ وہ محض ایک تصوّر کلی ہے۔ ــــــ استدلالی خیال کے مفکرین یہ مانتے ہیں کہ تصوّر اور وجود حقیقتاً ایک ہیں۔ بالفاظ دگر تصور ہی وجود کی حقیقت ہے۔ وہ اصول وحدت کی جستجو بیّن طور پر ایسے تصور یا نظام تصورات میں کرتے ہیں۔ جس سے ہر چیز کو منتزع کیا جا سکے۔ ذرمانڈیس سمجھتا ہے کہ ایسا تصوّر "وجود" ہے۔ افلاطون مانتا ہے کہ وہ "تصوّر" یا "تصوّرِ خیر" ہے ارسطو کے نزدیک وہ تصوّر "صورت" ہے۔ سپینوزا "جوہر" کو ایسا تصوّر سمجھتا

ہے۔ اور ہیگل "تصور مطلق" کو جو تمام مقولات کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔
یہ دونوں رجحانات اس مسلمہ پر متفق ہیں کہ ایسا کوئی نہ کوئی اصول وحدت ہے اور یہ کہ اس سے اشیاء کو منتزع کیا جا سکتا ہے۔ لیکن تنقیدی فلسفہ کو اس سے انکار ہے۔ کانٹ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے۔ کہ "وحدت" محض ایک "وضعی تصور" Regulative Idea ہے۔ ہم اس کی واقفیت کا اثبات نہیں کر سکتے یعنی ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ اصل عالم ایک ہے یا اس تصور وحدت کا مصداق وحدت اصل عالم موجود ہے۔ وحدت ایک تصور وضعی کی حیثیت سے منظم نظامات علمی کے تعمیر کرنے کی مساعی میں ہماری ممد ہے اور بس۔ اسطرح یہ وحدت اس میں مضمر ہے کہ ہم ہر سعی کے بعد پیہم دوسری سعی کرتے جائیں کہ ایک ایسا قانون دریافت ہو سکے۔ جس سے تمام دوسرے قوانین منتزع کئے جا سکیں یا یہ کہا جا سکے کہ وہ قوانین اس قانون اساسی کے تعینات ہیں۔ اگرچہ ہم یہ خوب جانتے ہیں کہ اپنی اس کوشش میں کبھی پوری طرح کامیاب نہیں ہو سکتے۔
برخلاف اس کے ایک اور اصول واحد شعور مذہبی کا مبنیٰ ہے۔ شعور مذہبی وہ امنگ ہے جو انسان میں حقیقت حقّہ کے بالمقابل پیدا ہوتی ہے۔
شعور مذہبی اس اصول کو کیوں کر تصور کرتا ہے؟ یعنی اب سوال یہ ہے۔ کہ مذہب کا مبدار کیا ہے؟ انسان محسوس کرتا ہے۔ کہ وہ حصول کمالات کے رستہ میں سد راہ ہو سکنے والی مشکلات اور مزاحمتوں سے دوچار ہے۔ ایکطرف تو وہ خود ہے اپنی اساسی آرزوئیں اور تمنائیں لئے ہوئے یعنی تمنائیں حقیقت سے ہم آہنگ ہونے کی اخلاقی کمال اور مسرت وجمال کی اور دوسری طرف کائنات ہے معہ اپنی وسعتوں اور فراخیوں کے تیرہ وتار اور درندہ صفت معصیت سے لبریز اور قبیح منظر جو ان اخلاقی اور روحانی تمناؤں کے پورا

ہونے میں سدِّ راہ ہے۔ وہ اپنے تئیں محسوس کرتا ہے کہ بالکل بے یار و مددگار اور بے بس و بیکس ہے۔ اس کی نجات اور کامرانی کی شرط یہ ہے۔ کہ کوئی ذات ایسی ہو جس میں اس کی مدد کرنے کی طاقت اور ارادہ ہو۔ کیا ایسا کوئی وجود ہے؟ عقل و حواس اور وہم و قیاس کی کوئی کوشش ہمیں اس تک نہیں پہنچا سکتی۔ شعورِ مذہبی کا دعویٰ ہے کہ ایسا وجود ہے اور اگرچہ ہم اُسے خود اپنی استعداد اور سعی سے نہیں پا سکتے۔ وہ خود ہماری رہنمائی اپنی طرف کرنے کے لئے سبقت کرتا ہے۔ اور وحی کے ذریعہ اپنی ہستی اپنے کمالات اور اپنے فضل اور اپنی ہدایت اور اعانت کا یقین دلاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شعورِ مذہبی ایسی ذات کے وجود کا اثبات کرتا ہے۔ تاکہ وہی فطری احتیاجات میں اس کی مدد کر سکے اور وہی صراطِ مستقیم کیطرف ہدایت کر سکے۔ پس وہی ربّ اور رزاق وہی رحمٰن ہے۔ کیونکہ وہ فطری ضروریات میں اس کی مدد کرتا ہے۔ وہی ہادی ہے کیونکہ وہی صراطِ مستقیم پر ہدایت کرتا ہے۔ اور وہی غفور رحیم ہے۔ جو اُسے ناقابلِ برداشت بارِ گناہ اور گناہوں سے بھری فطرت سے نجات دیتا ہے لیکن وہ اس کی پوری اور حقیقی مدد جب ہی کر سکتا ہے۔ جب تمام واقعات آشکارا و پنہاں اور گذشتہ و آئندہ کو جانتا ہو لہٰذا وہ سمیع و بصیر اور عالم الغیب والشہادہ ہے۔ علاوہ ازیں وہ قادر ہے اور فعالٌ لما یرید ہر اس بات کا کرنے والا جس کا ارادہ کرے۔ لیکن یہ قدرت اس میں جب ہی ہو سکتی ہے۔ جب وہ عالم اور انسان کا خالق یعنی عدم محض سے پیدا کرنے والا بھی ہو[ط۱] پس وہ خالق اور باری

ط۱ کیونکہ اگر اشیاء کا وجود یا اُنکا وجود میں آنا اسکے ارادے پر منحصر ہو تو اشیاء کی حقیقت سے اسکی قدرت میں ایک تقیید پیدا ہو جائے گا۔ اور اشیاء اور واقعات عالم پر اُسے قدرت تامہ باقی نہیں رہ سکے گی۔ اور اس صورت میں جس غایت کے لئے اس کا وجود شعورِ مذہبی نے تسلیم کیا تھا۔ اُسے وہ پورا نہیں کر سکے گا۔ یعنی جب وہ عدم محض سے کائنات کا پیدا کرنے والا نہ ہو اُس کے اثبات شعورِ مذہبی کی تسکین نہیں ہو سکتی۔ نیز دیکھو مابعد ص ___ کا حاشیہ۔

بھی ہے۔ بیش ازیں اس میں انسان کو اوج کمال پر پہنچانے کا ارادہ ہونا چاہیئے۔ وہ ذوالفضل العظیم ہے۔ پس اسے خود کو بھی خیر کامل ہونا چاہیئے وہ قدوس ہے اور اس کی مدد فضل محض ہے۔ انسان اس کے مستحق ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ جب انسان اپنی بے بسی اور اس ذات کی قدرت کا اندازہ کرتا ہے۔ تو رعب وعبودیت کے جذبہ سے معمور ہو جاتا ہے اور اس سے اپنی مدد اور ہدایت کے لئے التجا کرتا ہے۔ وہ معبود ہے اور مجیب الدعوات انسان کی دعاؤں کا قبول کرنے والا۔ مزید برآں اس ذات کی عظمت اور تنہا مستحق عبادت ہونے کے اعتبار سے جو حقیقت شعور مذہبی پر منکشف ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ وہ ایک ہے ۔ واحد ہے اور صمد جو سب سے بے نیاز ہے۔ اور ہر احتیاج میں اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ یہ اس وحدت کے وہ صفات ہیں جن کا اثبات شعور مذہبی ہم انسانوں کی نسبت سے کرتا ہے جنہیں ہم سمجھتے اور جانتے ہیں۔ لیکن اپنی کنہ اور حقیقت کے اعتبار سے یعنی فی نفسہٖ یا اس کی ماہیت کے اعتبار سے ہم اُسے نہیں جانتے۔ مایحیطون بہٖ علما۔ وہ (انسان) علم سے اس کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ اور کسی تمثیل پر اس کو قیاس کر سکتے ہیں۔ کیونکہ کوئی چیز بہ اعتبار حقیقت اس جیسی نہیں۔ لیس کمثلہ شیئٌ صرف اتنے ہی سلبی اور ایجابی علم سے شعور مذہبی مطمئن ہے۔

اب یہ معلوم کرنا نہایت ہی اہم ہے کہ ان دو وحدتوں یعنی وحدت نظری اور وحدت مذہبی کے مابین حقیقی امتیازات کیا ہیں۔ اس مسئلہ کی ماہیت پر غور کرنے سے مندرجہ ذیل امتیازات نظر آتے ہیں۔

اولاً یہ کہ وحدت نظری ایک وحدت ہے۔ بے صفت یا غیر متصف

حالانکہ وحدتِ مذہبی کے لئے ازبس ضروری ہے کہ وہ مستجمع صفات کمال ہو یعنی اس کی ایک خاص حقیقت ہو۔ حسّی خیال کے متفکرین نے اس اصول وحدت کو "پانی" میں "مادۂ غیر متعین" میں "ھوا" میں "اجزاء لایتجزیٰ" میں "تصورات و حاسات" میں تلاش کیا۔ یعنی کسی ذات موجود میں۔ استدلالی خیال کے متفکرین نے اسے "وجود محض" میں "تصور خیر" میں "صورت" میں جو ہر میں "تصور مطلق" میں پایا۔ انتقادی فلسفی نے اس وحدت کو "قانون بسیط" میں تلاش کیا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شعور نظری کو اس امر پر ذرا بھی اصرار نہیں کہ وحدت کی ماہیت کیا ہو۔ علم منظم کا نصب العین حاصل ہوسکے تو شعور نظری مطمئن ہے۔ اس کے لئے سب یکساں ہے چاہے وہ وحدت "پانی" ہو یا "ہوا" "جز لایتجزیٰ" ہو یا "تصور" "مادّہ" ہو یا "روح" "ذی شعور" ہو یا "غیر ذی شعور" اور اس کی حرکت "میکانی" یا "غائی" چاہے وہ کسی صفت خاص سے متصف ہو یا نہ ہو حتیٰ کہ وہ بے صفت ہو۔ صرف ایک وصف جو وحدت نظری کے لئے درکار ہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ اس سے کثرت کو منتزع کیا جا سکے۔ شعور نظری اس پر بھی مصر نہیں کہ وہ وحدت وحدت عددی ہی ہو۔ چاہے وہ تعداد میں واحد ہو یا کثیر شعور نظری صرف وحدت نوعی کا طلبگار ہے۔

لیکن شعور مذہبی اس پر شدت سے مصر ہے۔ کہ وحدت کی حقیقت کیا ہو۔ اس کے نزدیک ضروری ہے۔ کہ وہ وحدت ربّ ورزاق اور رحمٰن ہو۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ وہ غفورٌ رحیم اور ھادی ہو۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ عالم الغیب والشہادۃ اور فعالٌ لما یرید ہو جو کچھ وہ چاہے کر سکے۔ نیز یہ کہ وہ

خالق[1] اور باری ہو یعنی کائنات کو عدم محض سے پیدا کرنے والا، وہ قدوس اور ذو الفضل ہو۔ اور انسان کی عبادت کا تنہا مستحق ہو۔ یعنی وہ ایک ہو نوعاً نہیں بلکہ تعداد میں ایک یا احد ۔ حقیقت یہ ہے کہ شعور مذہبی اس وحدت کی ماہیت پر اس شدت سے مصر ہے کہ اس میں اس ذات کے واحد ہونے کی امنگ بھی صرف اس کی صفات کمال کے لئے ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ اس کی صفات کمال کا مقتضا یہ ہے کہ وہ وحدت وحدت عددی ہو یعنی وہ ایک ہو کیوں کہ اس صورت میں نہیں بلکہ صرف اسی صورت میں اس سے وہ منشاء پورا ہو گا جس کے لئے اسکے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے۔

دوسرے یہ کہ وحدت نظری کو لازمی طور پر کثرت میں ساری ہونا چاہیئے۔ وحدت نظری کے ساری ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اسکا وجود کثرت کے ماوراء نہیں بلکہ کثرت میں ہے۔ جو دراصل اسکا مظہر یا اس کا تعین ہے۔ حسیت کے اصول پر متصور ہو تو وحدت ایک وجودِ موجود ہے۔ مثلاً پانی، ہوا، مادہ غیر متعین، جزلایتجزیٰ وغیرہ وحدت یہاں

---

[1] تخلیق کے معنی ہیں کسی چیز کو عدم محض سے وجود میں لانا بہر کیف یہی تصور تخلیق ایسا مسئلہ ہے جس کے باب میں شعور نظری کے پائے ثبات کو لغزش ہوتی ہے۔ کیونکہ اس طور سے وجود میں آنا کسی طرح متصور نہیں ہو سکتا۔ لہذا شعور نظری کو اپنی منطقیانہ شدت کی بنا پر کسی نہ کسی ایسے وجود پر پہنچ کر رکنا چاہیے جس سے بصورت تعینات موجودہ نظام عالم کو منتزع کر سکے۔ شعور نظری کے نزدیک یہ محال ہے کہ جوہر عدم سے وجود میں آ سکے۔ اعراض جوہر کے باب میں شعور نظری تنا شکک نہیں ہے کیونکہ یہ حقیقت ہے کہ فی الواقعہ نئے اعراض وجود میں آ سکتے ہیں لیکن اس کی شدت کا مقتضا یہ ہے کہ شعور نظری میں اعراض کو بھی جوہر کی ماہیت اولیٰ سے منتزع کرنے کی طلب نہیں ہے (موازنہ کرو سائنٹیفک میٹیریلزم)

دراصل صرف ایک تصوّر ہے۔ تصوّرِ کلّی یا وجود معقول فی الذہن ہے اشیاء موجودہ کے ماوراء اس کا کوئی وجود نہیں۔ یہ اپنی امثلہ میں بالکلیہ ختم ہو جاتی ہے —— عقلیت کے اصول پر متصوّر ہو تو صریحاً یہ ایک تصوّرِ بسیط ہے۔ مثلاً فرمانیدلیس کا "وجود"۔ اس کا محض تصوّری (ذہنی) وجود ہے۔ یہ وحدت صرف اشیاء کی صورت میں واقعہ بن جاتی ہے کیونکہ اشیاء اس کی امثلہ کی حیثیت سے متصوّر ہوتی ہیں۔ انتقادیت کے اصول پر متصور ہو تو بھی وحدت صرف ایک ذہنی اصول ہی رہتی ہے۔ یعنی ایک قانون۔ اس حیثیت سے یہ بسیط ہے اور اس کا اپنا کوئی وجود نہیں۔ یہ دراصل اس قانون کے صرف نفاذ ہی میں موجود ہوتی ہے —— اس طرح وحدت نظری اپنی تینوں اقسام میں بجز ایک ایسی وحدت کے جو ایک تصوّرِ بسیط ہے۔ اور کچھ نہیں۔ کسی حالت میں یہ وحدت ایک وجود موجود کی وحدت نہیں۔ بہرکیف یہ تصوّر یا تو وجود خارجی کے معنی میں وجود رکھتا ہی نہیں۔ یا اگر رکھتا ہے تو جن امثلہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ ان کے وجود میں محدود ہو جاتا ہے۔ پس اگر وحدت نظری کا کوئی وجود ہے تو وہ لازمی طور پر کثرت میں ساری ہے۔

اس کے برخلاف وحدت مذہبی کو ماورائی ہونا چاہیئے۔ اُسے انسان اور عالم سے تباین اور ان کا کلیتہً غیر ہونا چاہیئے۔ کیونکہ وہ مایوسی جو انسان کی اپنی فطرت اور اس عالم محیط کی فطرت سے پیدا ہونے والی مزاحمتوں یا مشکلات میں مبتلا ہونے سے وجود میں آتی ہے۔ اس امر کی مقتضی ہے کہ انسان کو مدد ایسے سرچشمہ سے پہنچنی چاہیئے جو اس کی مصائب کے سرچشموں سے قطعاً جدا ہو اور اس کو تمام عالم انسان اور

اشیاء پر قدرت تامہ حاصل ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ امداد کا کسی ایسے ہی سرچشمہ سے آنا جو اس عالم سے ماوراء ہو وہ غایت ہے۔ جس کے لئے شعور مذہبی ایک ایسی ذات کا وجود تسلیم کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وحدت مذہبی لازمی طور پہ ماورائی ہے۔

تیسرے یہ کہ وحدت نظری کے لئے ضروری ہے کہ وہ احدی ہو اور وحدت مذہبی کے لئے اثنینیت ضروری ہے۔ سریان اور ورائیت کے ضمن میں اجمالاً یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ وحدت نظری کا کوئی وجود کثرت کے ماوراء نہیں۔ یہی وحدیت ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وحدت اور کثرت کا وجود ایک دوسرے سے جدا نہیں۔ نہیں اس کے معنی اس سے زیادہ ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وجود صرف وحدت کا ہے۔ اور کثرت کا کوئی وجود وحدت سے متبائن نہیں ہے۔ اب وحدتِ نظری کی ماہیت تو یہ ہے۔ کیونکہ شعور نظری کا منشاء ہی یہ ہے کہ اس عالم کو بصورت وحدت یا بصورت تعینات وحدت متصور کرے۔ اس حد تک تو یہ نوعی وحدتیت ہوئی۔ لیکن ایک خاص مقام پہ پہنچ کر شعور نظری صرف نوعی وحدتیت سے مطمئن نہیں ہوتا۔ اُسے وحدتِ ذاتی بھی درکار ہے۔ یعنی یہ کہ حقیقت ایک ہے۔ ذاتِ واحد، منفرد۔ یہ عدداً واحد ہے اس مقام پر وحدت یا تو من حیث الکل متصور ہوتی ہے یا بہ حیثیت جوہر یا روح۔ لیکن اس کل یا ذاتِ واحد منفرد کا اس کے اجزاء کے ماوراء کوئی وجود نہیں۔ یہ صرف اجزاء کی تنظیم ہے۔ اور بذات خود موجود ہونے کے قابل نہیں ہے۔ وحدت کی یہ حیثیت بھی سریان محض ہی کی رہتی ہے۔ لہذا وحدت کو جوہر کا مرتبہ دے دیا جاتا ہے۔ اب کثرت اس جوہر کے

صرف تعینات، یا مظاہر یا صفات یا اعراض کا نام رہ جاتا ہے۔ خود اُن کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ جب وحدت صرف جوہر کی حیثیت سے نہیں بلکہ بہ حیثیتِ روح متصوّر ہو تو یہ روح مطلق ہوتی ہے۔ اور ارواح مقیدہ عدداً عین روح مطلق تصور کی جاتی ہیں۔ وہ خود اپنا کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ خود ان کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ اور عالم مادی کو یا تو صریحاً غیر حقیقی تصور کیا جاتا ہے۔ یا وہ ارواح مقیدہ کے ساتھ خود روح مطلق کے تجدّد، یا بازیافت کی حیثیت سے متصوّر ہوتا ہے[1]۔

لیکن وحدت مذہبی کو لازماً اثینی ہونا چاہیئے۔ کیونکہ وہ محل جس میں خدا کے وجود کو تسلیم کرنے کی احتیاج پیدا ہوتی ہے۔ یہ ہے کہ انسان خود اپنی ذات اور عالم کی فطرت سے مایوس ہے۔ ان میں سے کوئی ایسا نہیں جس میں اس کی مدد کرنے کی صلاحیت ہو۔ وہ تسلیم کرتا ہے۔ کہ ایک ذات روحانی کا وجود ہے۔ اور صرف اس سے ہم آہنگ ہو کر ہی وہ اپنی امنگوں کے پورا کرنے اور اپنی مراد کو پہنچنے کے قابل ہو سکے گا اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ خدا ایک طرف ہو اور یہ عالم اور انسان دوسری طرف یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور متبائن ہونے چاہئیں۔ ایک کامل ہے دوسرا ناقص۔ دونوں موجود ہیں۔ وہ برابر برابر موجود ہیں۔ ایک دوسرے کا غیر محض ہے۔ برخلاف اس کے اگر

---

[1] یہاں ضمنی طور پر یہ ذکر کیا جا سکتا ہے۔ کہ "واحد کے وجود حقیقی یعنی اس کے قائم بالذات ہونے اس کے اعلیٰ اور اکمل ہونے پر اصرار دراصل شعور مذہبی کے اثرات کے تحت ہے اور جہاں کہیں اس نے کثرت کے وجود خارجی کا برائے نام اثبات کرایا ہے۔ مثلاً افلاطون اور رگرین کے فلسفہ میں تو وہاں یہ اثبات بادلِ ناخواستہ کیا گیا ہے۔ اور مسئلہ کو تشنہ چھوڑ دیا گیا ہے۔

وحدت مذہبی ایک "کل" ہوتی تو وہ کثرت کا ایک پہلو یا ایک نسبت ہوتی۔ اور بذات خود موجود نہ ہوتی۔ صرف کثرت ہی بذات خود موجود ہوتی اور اگر یہ جوہر یا روح ہوتی تو عالم اور انسان صرف اس کے مظاہر سریانی ہوتے لہٰذا حقیقتاً جوہر کا عین ہوتے اور کوئی گنجائش انسان کے بجائے خود موجود ہونے کی اور مذہبی امنگ کی باقی نہ رہتی۔ کیونکہ اس کا مقصود یا تو پہلے ہی سے ایک حاصل شدہ امر ہوتا۔ یا بغیر کسی سعی اور بغیر کسی خارجی مدد کے جبر اندرونی کے طور پر لازماً حاصل ہو کر رہتا۔ اندریں صورت دراصل نہ مذہب کی ضرورت تھی۔ اور نہ مذہبی امنگ کی یہی وجہ ہے کہ شعور مذہبی احدیؔ ہونے کو گوارہ نہیں کر سکتا۔ اسے اثنینی ہونا چاہیئے۔ اسے ایک طرف ناقص کے وجود کا اثبات کرنا چاہیئے۔ اور دوسری طرف کامل کے وجود کا۔ شعور مذہبی کبھی اس امر کو روا نہیں رکھ سکتا کہ ایک یا دوسرا ضائع ہو جائے۔

چوتھے یہ کہ وحدت مذہبی کو ایک ذاتِ متشخص وممتاز ہونا چاہیئے اور وحدت نظری کے لئے متشخص ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ شعور نظری کا میلان وحدت کے غیر متشخص ہونے کی طرف ہے۔ شخصیت کا مقتضیٰ ہے شعور نہیں اسکا مقتضیٰ اس سے زیادہ ہے۔ اس کا مقتضیٰ ہے۔ خود شعوری یعنی شعور خودی، ہر دوسری چیز کے ماوراء اور غیر ہونے کی حیثیت سے بالفاظ دگر تمام اشیاء کے ماوراء ہونے کا شعور۔ لیکن ہم ایک ایسے وجود کا تصور کر سکتے ہیں۔ جس میں شعور خودی موجود ہو پھر بھی وہ اس کا مستحق نہ ہو کہ اسپر شخصیت کا اطلاق کیا جائے۔ بجز اس کے کہ وہ اپنے اعمال کو اصول اخلاق کے مطابق متعین کر سکتا ہو۔ یعنی صاحب اختیار ہو۔ مزید

براں ہو سکتا ہے۔ کہ ایسا وجود عادل بلکہ عادل مطلق ہو اور وہ قدوس بھی ہو لیکن صرف یہی کافی نہیں اندریں صورت وہ محض "کرما" کا نظریہ ہوگا جو واقعہ خارجی کی صورت میں متعین ہو گیا ہو۔ ہماری احتیاج اس سے زیادہ ہے۔ اس میں نہ صرف عدل کی قابلیت ہونی چاہیئے۔ بلکہ فضل کی بھی۔ فضل ہی دراصل شخصیت کی امتیازی خصوصیت ہے۔ جو انسان آپ کو صرف وہی دے سکتا ہے۔ جس کے آپ مستحق ہیں۔ وہ شخصیت کے عناصر سے عاری سمجھا جائے گا۔ شعور مذہبی کو ایسی وحدت درکار ہے جو بدرجۂ اتم متشخص ہو۔ اُسے درکار ہے کہ ذات خداوندی میری اصلی حالت سے باخبر ہو۔ اور مجھ پر فضل کرے۔ اس میں یہ قابلیت ہو کہ باوجود میری کوتاہی اور نقص کے میری تمناؤں کو پورا کر سکے۔ یعنی جس جس چیز کیلئے میں آرزومند ہوں۔ اس کے استحقاق سے محرومی کے باوجود وہ مجھے عطا کر سکے۔ یعنی وحدت مذہبی کو بدرجۂ اتم متشخص ہونا چاہیئے۔

مگر شعور نظری کا حال یہ نہیں۔ اسے شخصیت سے کوئی سروکار نہیں اسے صرف وحدت درکار ہے۔ چاہے وہ متشخص ہو یا غیر متشخص اس امر کی اس کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں۔ جیسا کہ سریان وماورا ہیئت اور وحدتیت اور اثنینیت کی بحث میں اوپر مذکور ہوا شعور نظری نے اپنی وحدت کو غیر متشخص ہی تصور کیا ہے۔ جب تک وحدت وحدت نوعی ہے مسئلہ صاف ہے۔ لیکن جب یہ وحدت بصورت "کل" یا "جوہر" یا "روح" وحدت عددی ہو جاتی ہے۔ تو بھی شعور نظری کا رجحان اسے وحدت متشخص کی صورت میں تصور کرنے کا نہیں۔ من حیث الکل خواہ یہ کسی قسم کا "کل" ہو۔ اور من حیث الجوہر خواہ کسی قسم کا جوہر ہو۔ دراصل اس

اس حیثیت سے اسپنوزا اور شیلنگ کے ہاں یہ کل خود شعوری نہیں کچھ اور ہے۔ صرف "روح" کی حیثیت سے یہ مشخص معلوم ہوتا ہے۔ فی الحقیقت اس صورت میں بھی مشخص نہیں۔ اور یہاں اسے مشخص بنانے میں در پردہ مذہبی غرض کار فرما ہے۔ بہر کیف ایک خاص قسم کی ورائیت سے اس روح کو متصف کرنا صرف برائے نام ہے۔ اور شعور نظری کے خمیر میں جو مطالبہ سریان کے لئے موجود ہے۔ اس میں یہ ورائیت گم ہو جاتی ہے۔ اور یہ روح ہر دوسری چیز کی غیر یا ہر دوسری چیز اس روح کی غیر نہیں رہتی۔ اس لئے شعور خودی مشتبہ ہو جاتا ہے۔ پس ایک تصوری ([illegible]) کا قوی رجحان انکار شخصیت کی طرف ہے۔ مزید برآں یا تو شعور نظری پر وحدت کو اختیار سے متصف کرنا گراں گذرے گا۔ یا وہ اختیار کی تاویل جبر سے کرے گا۔ کیونکہ صرف جبر ہی شعور نظری کے مطالبہ کو پورا کر سکتا ہے۔ درحقیقت شعور نظری وحدت اور جبر ہی کا مقتضی ہے۔ اور جبر کے ساتھ فضل کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی اسطرح شعور نظری کے مطالبات شخصیت کے تمام عناصر کو مسنخ کر دیتے ہیں۔

پانچویں یہ کہ وحدت مذہبی کو صاحب اختیار کامل ہونا چاہیئے اور انسان کے اخلاقی اختیار کو بھی تسلیم کرنا چاہیئے اور وحدت نظری کے لئے نہ تو خود ہی صاحب اختیار ہونا ضروری ہے۔ اور نہ یہ ضروری ہے کہ وہ انسان کے اختیار کو تسلیم کرے۔ - اختیار کے ایجابی معنی یہ ہیں کہ جسے مختار کہا جائے۔ اس میں فی نفسہ اتنی آزادی موجود ہو کہ وہ اپنی علیت کو خود متعین کر سکے۔ اور اس کے سلبی معنی یہ ہیں کہ اس کے اعمال پر کسی قسم کا بیرونی تشدد یا اندرونی جبر موجود نہ ہو۔ شعور مذہبی وحدت کو ایک وجود کامل تصور کرتا ہے۔ لہذا یہ ضروری ہے۔ کہ اخلاقاً بھی کامل ہو ذوالفضل اور منبع ہو۔ اب اخلاق لازماً اختیار کا مقتضی

ہے۔ ذات الٰہی اگر اخلاقاً کامل ہے تو اسے مختار کامل ہونا چاہیئے۔ مزید برآں اُسے صاحب فضل ہونا چاہیئے۔ جو شعور مذہبی کا ناگزیر مطالبہ ہے۔ لہذا اسے مختار ہونا چاہیئے۔ ورنہ فضل اپنی مختلف صورتوں میں یعنی رحمانیت، رزاقیت ہدایت، رحم، عفو اور جزا کی صورت میں اگر اس کی فطرت سے جبراً صادر ہو رہا ہے۔ تو وہ ہم تک بغیر تمنا کئے پہنچے گا۔ صرف یہ بلکہ جبراً صادر ہونے کی صورت میں وہ فضل کہلائے جانے کا مستحق ہی نہ ہو گا۔ کیونکہ اخلاقی اعتبار سے یہ فضل اس سے بھی ادنیٰ قسم کا فضل ہو گا۔ جو انسان جیسا ناقص الاختیار بھی کرسکتا ہے۔ علاوہ ازیں اختیار مقتضیٰ ہے۔ اس کی صمدیت کا۔ اُسے کسی چیز کی احتیاج نہیں۔ حتیٰ کہ دوسرے وجودوں کی طرف کسی توجہ یا کسی فعل کی نمائش کی بھی۔ پس جو کچھ وہ انسان کے حق میں کرتا ہے۔ بے غرضی محض سے کرتا ہے۔ اور لہذا مختار کامل ہے۔ اور اس کے ساتھ انسان کے اختیار اخلاقی کی بھی گنجائش ہے۔ کیونکہ اگر اس نے انسان کو کمالِ اخلاقی کی تمنا اور فضل خداوندی کے تلاش کرنے کے لئے پیدا کیا ہے۔ تو انسان کو ضرور صاحب اختیار ہونا چاہیئے۔

اس کے بالکل برعکس شعور نظری جبر کا متمنی ہے۔ وہ ایسی وحدت کا طالب ہے۔ جس سے تمام کثرت کو جبراً منتزع کیا جا سکے۔ پس نہ تو شعور نظری کی وحدت میں اختیار کا کوئی امکان ہے۔ اور نہ کثرت میں جو اس سے منتزع ہوتی ہے۔ جب شعور نظری، وحدت کا تصور ایک شے موجود کی حیثیت سے کرتا ہے۔ جیسے مادیت وغیرہ میں تو وحدت ایک علت کی حیثیت سے متصور ہوتی ہے۔ جس سے تمام کائنات کی حرکت کا ظہور ہوتا ہے۔ جو علتِ میکانی کے اصول پر صادر ہوتی ہے۔ اور جب وحدت بہ حیثیت ایک تصور

معقول فی الذہن کے متصور ہوتی ہے۔ جیسے اسپنوزا کی وحدتیت میں تو
جس اصول پر یہ وحدت عمل کرتی ہے۔ اور کثرت اس سے متنزع ہوتی ہے۔ تو
وہ اصول منطقی علت و معلول کا اصول ہوتا ہے۔ اور جب شعور نظری بظاہر
اس سے بھی تجاوز کرتے ہوئے وحدت کو بہ حیثیت روح تصور کرتا ہے۔ تو
وحدت اور انسان میں اثبات اختیار کی محض نمود ہی نمود ہوتی ہے۔ لیکن دراصل
وہاں کسی خارجی موثر کا فقدان مراد ہوتا ہے۔ اور اختیار اور اندرونی جبر کو
مین یکدگر قرار دے دیا جاتا ہے۔ جو حقیقت میں اختیار نہیں ہے۔

چھٹے یہ کہ عدم فنا ایک اور خصوصیت ہے۔ جو شعور مذہبی اور اس کی
وحدتیت سے وابستہ ہے۔ لیکن یہ خصوصیت شعور نظری کے اعتبار سے بالکل
غیر منتج ہے۔ قطعاً نتیجہ خیز نہیں۔ شعور مذہبی کمال کا متمنی ہے۔ وہ کمال جسکا
انسان میں فقدان ہے۔ اور جو بظاہر اس مختصر وقفۂ حیات میں نہ تو اُسے
میسر آسکتا ہے۔ نہ اُسے اپنی جدوجہد سے حاصل ہو سکتا ہے۔ جب تک تمام
نظام کائنات ایک جدید نظام میں منقلب نہ ہو جائے۔ اسی وجہ سے حیات
بعد الموت اور وجود الوہیت کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اول الذکر اسی مطالبہ کی
وہ شرط ہے جو انسان کی ذات سے وابستہ ہے۔ اور موخر الذکر وہ جو ماحول
خارجی سے وابستہ ہے۔

مگر شعور نظری کے لئے یہ دونوں شرطیں غیر ضروری ہیں۔ نہ تو یہ کسی
مخصوص نوع اور ماہیت کی وحدت کا طلبگار ہے۔ اور اسی لئے نہ مرنے کے بعد
روح انسانی کی بقا کا طالب۔ یہ صرف اس لئے ہے کہ شعور نظری کو اس سے
سروکار نہیں کہ کثرت یا دراصل وحدت کی کوئی خاص ماہیت ہو۔ اس کے لئے
تو سوال یہ ہے کہ ایسی وحدت دریافت کی جائے جس سے کثرت کو جیسی وہ ہے

لازماً منتزع کیا جا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ وحدتِ نظری کو متعین کرنے اور کثرت کے اس سے پیدا ہونے کے تجسس کی تمام کوششیں روح انسانی کی حیات بعد الموت کی طرف سے بالکل بے پرواہ ہیں۔ وہ نہ صرف بے پرواہ ہیں بلکہ ان کا قوی میلان اس کے انکار کی طرف ہے۔ اگر وحدت محض وحدتِ نوعی ہے تو روح یا جوہر کی صرف ایک حالت منقلب ہے۔ اگر یہ وحدت وحدتِ علتی ہے۔ تو بھی روح اس کا ایک مظہر حادث ہے۔ اس کا وجود بہر نوع ایک اعتباری یا نوعی وجود ہے۔ جہاں یہ وحدت قیام بالذات حاصل کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ جیسے تصوریت میں تو وہاں بھی اس کی بقا بعد الموت یا تو خدا کی ذات میں اس کی یادگار یا تصور کی بقا ہے۔ یا اس عنصر مشترک کی بقا ہے۔ جو سب ارواح میں مشترک ہے۔ یعنی ان کے تصور کلی کی۔ بہر صورت یہ خدا کی ذات میں دوبارہ پھر گم ہو جاتی ہے۔

ساتویں یہ کہ وحدت نظری کو معلوم مطلق یعنی علم قطعی کا مصداق ہونا چاہیئے۔ اور وحدت مذہبی کے لئے یہ قطعاً ضروری نہیں کہ وہ معلوم ہو سکے وحدت نظری کا مبدا ہے۔ علم حقیقت کی آرزو۔ شعور نظری دراصل شعور علمی ہے۔ اس کا مسلمہ ہے کہ حقیقت دراصل موضوع علم بن سکتی ہے لہذا جب حسی افتادِ خیال کے مفکر مابعد الطبیعیات وضع کرتے ہیں۔ وہ حقیقت کو حقیقتاً مادہ یا اشیاء مادی سمجھتے ہیں۔ جو اس کے فوری ادرکات کے بلاواسطہ مصداق ہیں۔ اور بہ حیثیت حساسات یا تصورات کے نفسی یا ذہنی ہیں۔ پھر بھی وہ ایسی اشیاء ہیں جو مشاہدۂ باطنی سے بلاواسطہ سمجھی جاتی ہیں۔ تصور کائنات جو اس طرح تعمیر ہوتا ہے۔ وہ "مادیت" ہے۔ یا "تصوریت ذہنی" اور جب مابعد الطبیعیات وضع کرنے کا کام ایک استدلالی

افتادِ خیال کا منفکر اٹھاتا ہے۔ تو عالم ایک نظام تصورات یا مقولات کی حیثیت سے متصور ہوتا ہے۔ یعنی اس حیثیت سے کہ فکر کا صحیح موضوع ہے اور عقل بالکلیتہ اس کا احاطہ کر سکتی ہے۔ اور وہ تصویر کائنات جو اس طرح بنتی ہے۔ تصوریت ہے۔ لیکن اگر یہ سعی اصول تنقید یعنی کانٹ کے اصول پر کیجاتی تو وحدت ایک ایسے قانون کی حیثیت سے متصور ہوتی ہے جس سے تمام دوسرے قوانین کو لازماً وضع کیا جا سکتا ہو۔ اور یہ ایسا قانون ہے جو پھر ایک شے بسیط ہے۔ اور فکر سے اُسے کلیتہً سمجھا جا سکتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک ایک تصور وضعی ہے۔ اور واقعیت خارجی نہیں رکھتا۔ اس طرح ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ شعور نظری کے لئے یہ امر قابل اعتناء نہیں کہ کس نوع کی وحدت وحدت عالم کی حیثیت سے متصور ہوتی ہے۔ اُسے صرف اس بات پر اصرار ہے۔ کہ وہ وحدت ہر حیثیت سے تمام وکمال مصداق ہے اور معلوم بن سکتی ہے۔

لیکن وحدت مذہبی کے لئے یہ درکار ہے کہ وہ کسی حد تک معلوم ہو سکے۔ اور ہرگز یہ درکار نہیں کہ وہ کلیتہً معلوم ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ کلیتہً معلوم ہو ہی نہیں سکتی۔ کیونکہ انسان میں اس کا مطالبہ ایسے وجود کی احتیاج سے پیدا ہوتا ہے۔ جو اُسے بچا سکے ہدایت دے سکے مدد دے سکے۔ اندریں حالات کہ انسان اپنے تئیں محتاج سمجھتا ہے۔ لہٰذا وحدت میں وہ صفات ہونی چاہئیں۔ جو اس مقصد کے لئے درکار ہیں۔ لیکن وہ صفات وحدت کی اس فطرت کے اس پہلو پر مشتمل ہیں۔ جو انسان سے متعلق ہے۔ یا اس سے نسبت رکھتا ہے۔ نہ تو وہ صفات تمام صفات ہیں۔ اور نہ یہ ضروری ہے کہ وہ اس کی کنہ مطلق کو واضح کریں۔ وہ عجز و انکسار جو انسان وحدت کی طرف متوجہ ہونے

اور وحدت کی بے انتہا عظمت وشان سے منتج ہوتا ہے۔ لازماً انسان کی نہاد کو یہ تسلیم کرنے کی طرف کرتا ہے۔ کہ وحدت اس سے بالاتر ہے۔ کہ انسان کی حقیر استعداد اس کا احاطہ کر سکے۔ اور حقیقتاً وہ اس کے علم و ادراک سے ماوراء ہے۔ اور انسان کو "لا یعلمہ الا ھو" اور ما یحیطون بہٖ علما کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔ یعنی اس امر کا اقرار کہ اسے خود اس کے سوائے کوئی نہیں جانتا۔ اور انسان علم سے اس میں احاطہ نہیں کر سکتے۔ دراصل شعور مذہبی کی اعلیٰ ترین صورت یعنی وحی بھی یہ تسلیم کرتی ہے کہ وحدت معلوم نہیں ہو سکتی حتیٰ کہ ہماری نسبت سے معلوم نہیں ہو سکتی۔ نہ تو وہ اپنی کنہ وحقیقت کے اعتبار سے معلوم ہو سکتی ہے۔ اور نہ اپنے ان صفات کے اعتبار سے جو ہم سے متعلق ہیں۔ کیونکہ اس کی ذات اور اس کی صفات ادراک سے بالاتر ہیں۔ شعور مذہبی کو صرف اذعان حاصل ہے۔ لہٰذا وہ وحدت مذہبی کی ذات اور ایسی صفات میں یقین رکھتا ہے۔ جن کی بنا پر اس کے وجود کو تسلیم کرنے کی احتیاج تھی۔ وہاں علم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

آٹھویں یہ کہ ان دونوں وحدتوں میں سے ہر ایک وحدت ایک طرز خاص کی زندگی پیدا کرتی ہے۔ وحدت نظری غور و فکر مراقبہ اور سکوت پیدا کرتی ہے۔ اور وحدت مذہبی جد وجہد اور عمل کی تمنا پیدا کرتی ہے۔

وحدت نظری کو جب ایک بار سمجھ لیا گیا تو تمام عملیت کا خاتمہ ہو گیا۔ کیونکہ اگر وحدت کو وجود کامل کی حیثیت سے سمجھ لیا جائے۔ تو پھر اعلیٰ ترین عملیت صرف خیال کی غیر زمانی عملیت ہو جاتی ہے۔ جو مکالمیت ہے، افلاطون کے نزدیک۔ نظریت ہے ارسطو کے نزدیک۔ اور بقول اسپنوزا انسانی وجود بھی کمال خداوندی ہو جاتے ہیں۔ یعنی اس وحدت کے کمال میں جب وہ

(انسانی وجود) مظاہر ہیں، کامل ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا عملیت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ لیکن اگر وحدت وجود ناقص کی حیثیت سے متصور ہو تو دو حالتوں سے خالی نہیں یا تو وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ناقص ہے۔ اور یہ نقص اس کی سرشت میں جبراً موجود ہے۔ لہٰذا اسے کامل بنانے کی تمام جدوجہد بے حاصل محض ہے۔ بصورت دیگر اگر وحدت میں کمال کی جانب ارتقاء مضمر ہے تو جبراً کامل ہو جائے گی۔ اور کوئی عملیت انسانوں کی طرف سے اسے کامل بنانے کے لئے درکار نہیں۔ شعور نظری اپنی سرشت کے اعتبار سے شعور علمی ہے۔ اور علم بذات خود مراقبہ یا فکر پیدا کرتا ہے۔ عملیت نہیں

مگر وحدت مذہبی اس کے بالکل برعکس ہے۔ وحدت مذہبی کی احتیاج انسان میں اس طرح پیدا ہوئی ہے۔ کہ اس کی روح میں بہت سے امنگیں ہیں۔ عالم جو انسان کے چاروں طرف محیط ہے انسان کی خود اپنی ہی جہالت ان امنگوں کے حاصل ہونے کی راہ میں سرنہ ہو سکنے والی مزاحمتیں پیدا کرتے ہیں۔ وہ مدد اور ہدایت جو وحدت مذہبی کی جانب سے آتی ہے اس امر کی مقتضی اور محرک ہے۔ کہ انسان ان مزاحمتوں کے خلاف فاعلانہ جدوجہد کرے۔ اس جدوجہد کا منشاء ہے کہ وہ خود اپنی فطرت رضائے الٰہی کے مطابق ڈھالنے اور تمام نظام کائنات کو اس کی مرضی کے مطابق بدلنے کی سعی کرے۔ یہ ذہنی اور خارجی ہم آہنگی پیدا کرنے کی نہیں ہے۔ بلکہ خود یہ جدوجہد ہی ان امنگوں کا تبدریج حاصل ہوتا ہے۔ یہ کام اتنا بڑا ہے کہ کائنات کے ختم ہونے تک جاری رہنا چاہیئے۔ اور بہت سخت اور ان تھک کوشش کا مقتضی ہے۔ درحقیقت شعور مذہبی متمنی ہے۔ یہ متمنی ہے۔ کچھ ہو جانے کا کچھ حاصل کرنے کا، کچھ پیدا کرنے کا یہ شعور عملی ہے۔ اور عملیت

پیدا کرتا ہے۔

وحدت نظری اور وحدت مذہبی کے مابین یہ امتیازات نہایت ہی اہم ہیں۔ اور ان سے قطع نظر نہیں ہونی چاہیئے۔

اب وحدت وجود یعنی متصوفین اسلام کا عقیدۂ توحید بعینہٖ وہی کرتا ہے۔ جو اسے نہ کرنا چاہیے۔ ان امتیازات کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ یہ وحدت نظری اور وحدت مذہبی کو عین یکدگر کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ وہ ابہام جو ان دو وحدتوں کے مابین ہے صرف متصوفین تک محدود نہیں۔ یہ فلاسفہ کے ہاں بھی پایا جاتا ہے۔ فطرت انسانی میں ایک قوی خواہش اس چیز کی معلوم ہوتی ہے۔ کہ وہ ان دونوں وحدتوں کو ایک کر دے۔ ہوتا یہ ہے۔ کہ دونوں وحدتیں متصوف یا فلسفی کے شعور میں پوشیدہ طور پر موجود ہوتی ہیں۔ دونوں کی دونوں حقیقت حقہ کا بیان ہوتی ہیں۔ اور حقیقت تک رسائی یا تو پہلے عقل کے ذریعہ ہوتی ہے۔ یا کشف کے ذریعہ یعنی یا تو وحدت نظری تک یا وحدت تک پہلے رسائی ہوتی ہے۔ اگر اول الذکر تک پہلے ہو تو وحدت مذہبی کی صفات نادانستہ اس سے وابستہ کر دی جاتی ہیں۔ اور اگر موخر الذکر تک پہلے رسائی ہو تو وحدت نظری کی صفات اس سے وابستہ کر دیجاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اسپنوزا کا جوہر، ہیگل کا تصور صفات الوہیت سے متصف ہو جاتے ہیں۔ اور اسی طرح فلاطونس کا معبود اور جامی (عبدالرحمٰن) کا خدا وجود محض کے تصور سے منتزع ہوتا ہے۔

علی الخصوص ایک مسلمان متصوف کے باب میں جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ یہ ہے۔ کہ آغاز کار میں وہ ایک مسلمان ہوتا ہے۔ خدا پر اعتقاد رکھتا ہے اور اسکی صفات پر۔ اور وہ اپنی ذمہ واری اور حیات بعد الموت کا معتقد ہوتا ہے

وہ دراصل ان تمام چیزوں پر یقین رکھتا ہے۔ جو اسے اس شعور مذہبی سے پہنچتی ہیں۔ جس کا ظہور محمدؐ رسول اللہ کی ذات گرامی میں ہوا تھا پھر اس کی روح میں ایک امنگ پیدا ہوتی ہے۔ جسے کانٹ کے الفاظ میں ماورائی امنگ یعنی خدا کو جاننے کی امنگ کہنا چاہیئے۔ حسِ عامہ کی یہاں گنجائش نہیں۔ پس وہ اس یقین کی طرف مائل ہوتا ہے۔ کہ اس میں ایک نئی قسم کی حِس ہے۔ یعنی حِس ماورائی جو حاصل کی جا سکتی ہے۔ یعنی کوئی چیز ہے جسے کشف و شہود کہتے ہیں۔ وہ خدا کو پالیتا ہے۔ اور اس کی حقیقت کو پالیتا ہے۔ اب وہ عقل بھی جو متصوف اس باب میں استعمال کرتا ہے کشف و شہود ہوتی ہے۔ علم کے دونوں عناصر یعنی حِس اور عقل اپنے اپنے حقوق کو پہنچ جاتے ہیں وہ دونوں ماورائی ہوتے ہیں۔ اس طرح اسلامی متصوف شعور نظری یعنی شعور علمی تک پہنچ جاتا ہے۔ اب شعور نظری کے تمام ضروری مطالبات پورے ہونے چاہئیں۔ خدا اب وحدت نظری کی حیثیت سے سمجھا جانا چاہیئے۔ متصوف مانتا ہے کہ وہ (خدا) جانا جا سکتا ہے۔ وہ ساری ہے صرف وہی ایک وجود موجود ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ وہ صفات جن میں پہلے وہ یقین رکھتا تھا۔ اس کے نئے حاصل کئے ہوئے علم میں مبہم رہتی ہیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود متصوف اس ابہام سے بے خبر رہتا ہے۔ اور کبھی وہ اس سے واقف ہو جاتا ہے۔ پھر یا تو وہ ان صفات کو صفات نظری کی خاطر قطعاً نظر انداز کر دیتا ہے۔ اور یہ ابہام اس لئے باقی رہنے دیتا ہے۔ کہ ان سے بڑے عواقب کا خوف ہوتا ہے۔ خود اپنی ذات کے لئے یا ایک عامی کے لئے جو حقیقت حال سے آگاہ کر دیا جائے۔ تو سب کچھ کھو بیٹھے گا۔

لیکن ایک اسلامی متصوف جو کچھ دانستہ مانتا ہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ تصوف اُن حقائق کا براہِ راست ادراک حاصل کرنے کی سعی ہے۔ جن کے متعلق خیال کیا جاتا ہے۔ محمدؐ رسول اللہ پر منکشف ہوتے تھے۔ متصوف انہیں خود حاصل کرنا چاہتا ہے۔ وہ چند روحانی مشقیں اختیار کرتا ہے۔ جنہیں مجاہدہ کہتے ہیں۔ اور اثنائے راہ میں وہ سمجھتا ہے۔ کہ اُسے چند قوتیں کرامت دکھانے کی حاصل ہو جاتی ہیں۔ اُن سے ہمیں سروکار نہیں۔ بہرکیف یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ بایں ہمہ وہ اسلام اور اس کی روح پر قائم رہتا ہے۔ دراصل جس سے ہمیں سروکار ہے وہ تصوف کا تیسرا عنصر ہے۔ یعنی کشف والہام یا خدا اور قدم کا کشف۔ متصوف سمجھتا ہے۔ کہ وہ خدا اور حقائق ازلی کا براہ راست ادراک کرنے لگا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جسے حس مذہبی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اب اُسے ذات خداوندی سے بلا واسطہ قرب حاصل ہو جاتا ہے۔ اُسے خدا کی فوری رُویت حاصل ہو جاتی ہے۔ جس کا نتیجہ حق الیقین[۱] ہوتا ہے۔ یقین کامل اسکی ہستی اور اس کی حقیقت کا یہ امر بے چون وچرا مان لیا جاتا ہے۔ کہ کشف الہام واقعہ میں اور ذات خداوندی کو جاننے کی قوت کی حیثیت سے یہی پوری

---

[۱] حق الیقین کے لغوی معنی ہیں یقین کامل۔ صوفیاء کے نزدیک یقین کے تین مدارج ہیں علم الیقین۔ عین الیقین اور حق الیقین۔ جب کوئی شخص دھواں دیکھے تو اُسے یقین ہوتا ہے کہ آگ ہے۔ یہ علم الیقین ہے۔ جب کوئی شخص آگ کو اپنی آنکھوں سے دیکھے تو پہلے شخص کی نسبت اُسے آگ کے وجود کا زیادہ یقین ہوتا ہے۔ یہ عین الیقین ہے۔ ایک اور شخص اپنا ہاتھ آگ میں ڈالدے اور وہ جلن محسوس کرے تو اس کے نزدیک آگ کا وجود متحقق ہو جاتا ہے۔ یہ حق الیقین ہے۔ وجود الہی کے باب میں صوفیاء کی رائے یہ ہے کہ انسان ان ہی مدارج یقین و تحقق سے گذرتا ہے۔ لیکن شیخ مجددؒ کے اصول پر یقین کی ان صورتوں میں سے کوئی صورت خدا کے بارے میں ممکن نہیں۔ بلکہ یہ تینوں مدارج شیخ مجددؒ کے نزدیک فی الاصل علم الیقین کے مدارج ہیں۔

اہلیت رکھتے ہیں۔ اور یہ تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ کہ کشف بہ اعتبار نوع عقل سے مختلف ہے۔ اور یہ حقیقت حقہ کا بلا واسطہ ادراک ہے۔

یہاں یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ تصوف اسلامی کے اصول پر کشف کے قابل اعتماد ہونے کا معیار رسول اللہ کا ادراک روحانی ہے۔ کیونکہ وہی اعلیٰ ترین اور صحیح ترین ادراک ہے۔ یہ واقعہ گویا ہمیں ایک معیار یا ایک شہادت باطنی اس امر کے لئے فراہم کرتا ہے۔ کہ متصوف کی تحقیق حق ہے یا باطل۔

تصوف اسلامی میں وحدت وجود کی تاریخ اور ارتقاء پر نگاہ ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عربی اور حکیم اشراق[1] سے پہلے صرف چند جستہ جستہ کلمات متصوفین کے ایسے ملتے ہیں۔ جو وحدت وجود کے مرادف ہیں۔ مثلاً بایزید بسطامی کے متعلق مشہور ہے کہ انہوں نے "سبحانی ما أعظم شانی" کہا تھا۔ اور منصور نے "انا الحق" کہا تھا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ میرے اور خدا کے مابین عینیت کی نسبت ہے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ ابن عربی ہی نے سب سے پہلے اپنے کشف کی ایسی تاویل کی کہ وہ دوسروں کی سمجھ میں بھی آسکے۔ اور اس پر اصرار شدید کیا کہ وحدت وجود ہی اسلام کی حقیقت ہے۔ ابن عربی نے آیات قرآنی اور احادیث نبوی سے اپنی تاویل کی سند پیش کرنے کی سعی کی۔ ابن عربی

---

[1] شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول (۵۸۷ھ) صاحب حکمت الاشراق۔ علامہ ابن تیمیہ (۷۲۸ھ) اور امام ذہبی (۷۴۸ھ) نے بہ حیثیت علما ابن عربی کی تردید کی تھی۔ مشہور مستشرق ڈاکٹر نکلسن نے اس باب میں تنقید فرمایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ مصر اور شام میں تصوف خالص وحدت وجود کے خلاف اس قسم کی جد وجہد امام ابن تیمیہ اور مورخ ومحدث امام ذہبی نے کی تھی آٹھویں صدی میں تصوف کے علم بردار مصر و شام میں صرف ایران و ہند کے نو وارد وں میں سے تھے۔ اور وہاں ان کے لئے بڑا زور نہ تھا۔ عام طور پر قاہرہ کی خانقاہ سعید السعداء ان کا مسکن تھا۔

نے متصوفین اسلام کے خیال پر بہت اثر ڈالا۔ علامہ ابن تیمیہ کو وحدت وجود کے رد میں ایک رسالہ "فی ابطال وحدت الوجود" لکھنا پڑا۔ اس میں انہوں نے ابن عربی کے تصور توحید اور اس کے اسرار کی تنقید کی ہے۔ لیکن شاید علامہ ابن تیمیہ کی تنقید قبل از وقت تھی۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا کہ اس نے مشرقی عالم اسلام پر کوئی اثر نہیں کیا۔ ابھی تک ابن عربی اسلامی روح کو متاثر نہیں کر سکے تھے۔ ان کا اثر پوری طرح بعد میں پھیلا۔ کہہ سکتے ہیں کہ سب نے وحدت وجود کو تسلیم کر لیا تھا۔ اور بر بنائے کشف اسے صحیح سمجھتے تھے۔

اس زمانہ میں شیخ مجدد کا ظہور ہوا۔ انہوں نے پایا کہ وحدت وجود کا عقیدہ عام ہو گیا ہے۔ اپنے ارتقائے سلوک میں وہ خود اس سے گذرے اور غایت مافی الباب یہ ہے کہ ایک متصوف کی حیثیت سے انہوں نے اس سے انکار کیا یعنی بعینہ اپنے زیادہ ترقی یافتہ کشف کی بنا پر اور ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ انہوں نے شعور مذہبی کو بر بنائے کشف ہی وحدت نظری کی الجھنوں سے آزاد کر دیا۔ اور ان کی تحقیق کی تصدیق بظاہر اس سے ہوتی ہے۔ جو کشف کے قابل وثوق ہونے کا معیار ہے۔ یعنی وہ مطابق ہیں اس تحقیق کے جو محمد رسول اللہ کے کشف سے حاصل ہوتی ہے۔ جسے بالعموم علماء اسلام نے مدون کیا ہے

شیخ مجدد نے باطنی ارتقاء کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ کہ پہلے میں وحدت وجود کا معتقد تھا۔ کیونکہ بچپن ہی سے میں اسے بر بنائے استدلال عقلی جانتا تھا۔ اور اس کی صداقت کا یقین کامل رکھتا تھا۔ لیکن جب راہ سلوک اختیار کی تو پہلی مرتبہ وحدت وجود ایک ادراکِ روحانی کی حیثیت سے متحقق ہوئی۔ اور میں نے براہ العین اس کا مشاہدہ کر لیا۔ میں عرصہ تک اس مقام

میں رہا۔ اور تمام معارف جو اس مقام سے متعلق ہیں۔ مجھے حاصل ہو گئے۔[1]

بعد ازاں ایک بالکل نیا روحانی ادراک میری روح پر غالب آگیا۔ اور میں نے پایا کہ میں آئندہ وحدت وجود کو نہیں مان سکتا۔ تاہم مجھے اپنے کشف کے اظہار میں تامل تھا۔ کیوں کہ میں عرصہ دراز تک وحدت وجود کا معتقد رہا تھا۔ آخر کار مجھے اس کا انکار بصراحت تمام لازم آپڑا۔ اور مجھ پر منکشف ہو گیا کہ وحدت وجود ایک ادنیٰ مقام ہے۔ اور اب میں ایک بالاتر مقام پر پہنچ گیا ہوں۔ یعنی مقام ظلیت پر۔ اگرچہ میں اب بھی دراصل وحدت وجود کے انکار پر راضی نہ تھا۔ کیوں کہ تمام بڑے بڑے متصوفین نے اسے مانا تھا۔ لیکن اب اس کا انکار ایک ناگزیر واقعہ ہو گیا تھا۔ بہرکیف میری آرزو تھی کہ میں مقام ظلیت ہی میں رہوں۔ کیوں کہ ظلیت کو وحدت وجود سے ایک نسبت تھی۔ اس میں میں اپنے تئیں اور اس عالم کے تئیں خدا کا ظل محسوس کرتا تھا۔ لیکن فضل خداوندی دستگیر ہوا۔ اور میں اعلیٰ ترین مقام یعنی مقام عبدیت پر فائز ہو گیا۔ تب میں نے پایا کہ عبدیت تمام دوسرے مقامات سے بالاتر مقام ہے۔ اور مجھے مقام وحدتِ وجود یا ظلیت میں رہنے کی آرزو پر ندامت ہوئی۔[2]

یہ ایک فطری بات ہے کہ جب کوئی شخص یہ دیکھتا ہے۔ کہ وہ متصوفین جنھوں نے شیخ مجدد سے اختلاف کیا ہے۔ اور ابن عربی اور ان کے وحدت وجود کی طرف رجوع کیا ہے۔ مثلاً شاہ ولی اللہ صاحب نے۔ تو وہ اس امر کا متوقع ہوتا ہے۔ کہ وہ بربنائے استدلال عقلی یا منطقی نہیں بلکہ دراصل بربنائے کشف شیخ مجدد کے مسلک کی تردید کریں۔ یعنی انہیں چاہیئے کہ

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب ۳۱
[2] ایضاً مکتوب ۱۶۰

اپنے مسئلہ کا انحصار بجائے شعور نظری کے شعور مذہبی پر رکھیں۔
بطور مقدمہ ان مباحث کو بیان کرنے کے بعد شیخ مجدد کے مسلک
پر بالتفصیل بحث کرنی چاہیئے۔

باب اوّل

شیخ مجدّد کا تصوّرِ توحید

توحید کے لفظی معنی وحدت کے ہیں۔ لیکن جب یہ اصطلاح اسلام میں استعمال ہو تو یہ وحدتِ مذہبی کو ظاہر کرتی ہے۔ جیسا کہ ہم مقدمہ میں بیان کر چکے ہیں۔ وحدتِ مذہبی کو وحدت عددی اور مستجمع صفات وکمال ذات ہونا چاہیئے۔ یہی توحید ہے۔

توحید کا جو تصوّر شیخ مجدّد نے پیش کیا ہے۔ وہ تاریخی حیثیت سے اُن کے ذہن میں وحدت وجود کے جواب میں بلکہ اُس کے خلاف احتجاج کے طور پر پیدا ہوا ہے۔ وہ ابن عربی کو خاص طور پر تنقید کے لئے اس وجہ سے منتخب کرتے ہیں۔ کہ وہ اپنے استدلال کی ہمہ گیری اور دِقتِ نظر کے باعث صوفیہ وجودیہ کے امام سمجھے جاتے ہیں۔ اور دراصل بجا طور پر "شیخ اکبر" کہلاتے ہیں۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ ابن عربی کا تصور توحید اور اس پر شیخ مجدد کی تنقید کو بالاختصار یہاں بیان کیا جائے۔

ابن عربی کا نظریۂ وحدتِ وجود اور شیخ مجددؒ کی اس پر تنقید

توحید کے باب میں ابن عربی کا مسلک یہ ہے کہ وجود ایک ہے۔ وہی موجود ہے۔ اور یہ وجود اللہ ہے۔ ہر دوسری چیز اسکا مظہر ہے لہٰذا عالم اور اللہ عین یکدگر ہیں۔ عالم اور اللہ کی عینیت ذات[1] و صفات کی عینیت کی بنا پر تصور کی گئی ہے۔ یعنی جوہر و اعراض کی عینیت کی بنا پر۔ عالم اس کی صفات کی صرف تجلی[2] ہے[3]۔ بالفاظ دیگر تخلیق عالم ایک صورت ہے بُروز کی[4]۔ اسے جس طرح ابن عربی نے مانا ہے۔ اور خصوصاً جس طرح ان کے متبعین نے

---

[1] ۔ ذات و صفات میں جو فرق ہے وہ بڑی حد تک اسی فرق کی طرح ہے جو جوہر اور عرض کے درمیان ہے۔ کبھی یہ فرق ایسا معلوم ہونے لگتا ہے جیسا وجود اور حقیقت کے مابین ہے اس فرق کو وجود و ماہیت یا وجود اور اس کے اعراض کے فرق سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اسماء اسم کی جمع ہے اس کے معنی ہیں اللہ کا نام کسی خاص صفت یا ذات کے حوالے سے جیسے رحیم۔ چونکہ اسماء اللہ کے نام اس کی کسی خاص صفت یا فعل کی بناء پر ہیں۔ اس لئے اسم ذات و صفت کا جامع ہے۔

[2] ۔ دراصل تجلی کے معنی ہیں چمکنا۔ اس کی تہ میں یہ تصور ہے کہ گویا اللہ ایک نور ہے یہ نور گویا خود صورتوں میں مجسم ہو کر چمکتا ہے۔ اسی لئے اسے تجلی یا ظہور۔ یا سریان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور فلسفہ کی زبان میں اسے مظہر سے تعبیر کریں گے۔ جب یہ نور بہ نفس خود چمکتا ہے تو یہ تجلی بنفسہٖ ہوتی ہے چونکہ سالک پر مختلف مدارج میں یہ نور منکشف ہوتا ہے۔ لہٰذا اس میں تجلی ذاتی اور تجلی صفاتی وغیرہ کا امتیاز پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر یہ جلوہ صفات الٰہی کا ہو تو تجلی صفاتی کا مشاہدہ ہوتا ہے اور اگر ذات الٰہی کا جلوہ ہو تو تجلی ذاتی کا مشاہدہ ہوتا ہے۔

[3] شرح فصوص الحکم قاشانی ص۸ سطور ۱۵ تا ۲۱ و ص۹ سطور ۱۶، ۱۸، ۱۵، ۱۹، ۲۱۔

[4] لفظ کن کے ذریعہ فعل تخلیق بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ خالق نے خود بصورت اشیاء نزول فرمایا ہے۔ دیکھو شرح فصوص قاشانی ص۱۰۸ سطور ۲۵ تا ۲۷ و ص۱۸۳ سطور ۱۰، ۱۱ و ص۲۱۳ سطور ۸، ۱۲ و ص۱۵۲ سطور ۱۱ تا ۱۶ و ص۲۵۳ سطر ۲۲

اس کی توضیح کی ہے۔ اور نیز متصوفین مابعد نے اسے بیان کیا ہے۔ مثلاً مولانا جامی نے وہ یہ ہے۔ کہ وجود وجود مطلق ہے۔ اور مراتب وحدت میں یہ مرتبۂ لاتعین ہے۔ وحدت اپنے تعینات یا تنزلات میں پانچ مراتب سے گذرتی ہے۔ پہلے دو تنزلات علمی ہیں۔ اور بعد کے تین تنزلات عینی یا خارجی ہیں۔ پہلے تنزل میں وحدت کو اپنا شعور بہ حیثیت وجود محض کے حاصل ہوتا ہے۔ اور شعور صفات اجمالی رہتا ہے۔ دوسرے تنزل میں وحدت کو اپنا شعور بہ حیثیت صفات سے متصف ہونے کے حاصل ہوتا ہے۔ یہ صفات تفصیلی کا مرتبہ یعنی صفات کے بالتفصیل واضح ہونے کا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں تنزلات بجائے واقعی ہونے کے ذہنی یا محض منطقی تنزلات کے طور پر تصور کئے گئے ہیں۔ کیونکہ وہ غیر زمانی ہیں۔ اور خود ذات وصفات کا امتیاز بھی صرف ذہنی ہے۔ اس کے بعد تنزلات عینی و خارجی شروع ہوتے ہیں۔ لہذا تیسرا تنزل تعین روحی ہے۔ یعنی وحدت بصورت روح یا ارواح نزول کرتی ہے۔ وہ اپنے تئیں بہت سی ارواح میں تقسیم کر دیتی ہے۔ مثلاً فرشتے۔ اس کا چوتھا تنزل یقین مثالی ہے۔ جس سے عالم مثال وجود میں آتا ہے۔ پانچواں تنزل تعین جسدی ہے۔ اس سے مظاہر یا اشیاء طبعی ظاہر ہوتی ہیں[1]۔ یہ مراتب ان استعدادوں کا تدریجی تحقق ہے جو صفات میں مضمر تھیں۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن عربی کے نزدیک ذات وصفات عین یکد گر ہیں۔ اور صفات کا ظہور تجلیات کی صورت میں ہوتا ہے۔ جو عالم اور اس کی اشیاء ہیں۔ یہی عینیتِ صفات و تجلیات اور عینیت ذات وصفات

---

[1] مکتوبات امام ربانی۔ دفتر دوم مکتوب [1]

ایک اور طریقہ سے ظاہر ہوتی ہے۔ ابن عربی کے نزدیک اسماء الٰہی مسمیٰ کا عین ہیں۔ اور مسمیٰ ہی ذات الٰہی ہے[1]۔ اور اسماء الٰہی اگرچہ کثیر ہیں۔ لیکن ایک ہی ذات کو ظاہر کرتے ہیں[2] اور اس پہلو کو بھی جو کچھ ہر اسم سے علیحدہ علیحدہ ظاہر ہوتا ہے۔ کیونکہ تمام اسمار ایک ہی وجود کو ظاہر کرتے ہیں[3] جس طرح وہ اپنے اسماء کے اعتبار سے کثیر اور اپنی ذات کے اعتبار سے واحد ہے۔ بعینہٖ —— وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ھیولیٰ کے مانند ہے۔ یا احدیت معقولہ[4] ہے۔ اور اپنے وجود کے اعتبار سے کثیر ہے۔ کیونکہ مخلوقات بجز اس کے کہ خود اسی نے ان میں ظہور فرمایا ہے۔ اور کچھ نہیں[5]۔ اب اسماء اور مسمیٰ کی یہ عینیت ذات و صفات ہی کی عینیت کا دوسرا نام ہے۔ کیونکہ اسم غیر ازیں کچھ نہیں کہ وہ وجود کا بیان ہے۔ بلکہ اس کی ایک صفت کے حوالہ سے اس کو ظاہر کرتا ہے۔

عالم اور خدا کی نسبت کے باب میں ابن عربی کا مذہب یہ ہے۔ کہ وہ عینیت کی نسبت ہے۔ اس عینیت کو ظاہر کرنے کے لئے یا تو عالم کی نفی سے ابتدا کرتے ہیں۔ یا خدا کے اثبات سے —— عالم کے وجود کی نفی سے چل کر ابن عربی یہ مانتے ہیں کہ عالم من حیثیت ہی صرف برائے نام غیر حقیقی، وہمی اور ایسا وجود ہے۔ جو خارج میں معدوم ہے[6]۔ موجود صرف خدا ہے عالم

ح۱ شرح فصوص کاشانی ص۱۴۳ متن فصوص ح۲ شرح فصوص قاشانی ص۲۲۳ متن فصوص

ح۳ " " " ص۲۲۶ و ۲۲۷ "

ح۴ احدیت کے معنی ہیں ایک ہونے کی صفت۔ سیر سلوک میں یہ ایک مقام ہے جہاں سالک کثرت سے اعراض کرکے صرف وحدت کا مشاہدہ کرتا ہے۔ احدیت معقولہ سے مراد ہے ایسی وحدت جو معقول فی الذہن ہو یعنی اس کا ادراک صرف ذہنی طور پر ہو سکتا ہو۔

ح۵ شرح فصوص قاشانی ص۲۵۲ متن فصوص

ح۶ " " " ص۱۱۶ سطور ۳ تا ۵ متن فصوص

یا کثرت کا وجود صرف تجلیاتِ وحدت کی حیثیت سے ہے۔ یا اُس کے تعینات کی حیثیت سے ہے۔ بذاتِ خود عالم کا کوئی وجود نہیں۔ الاعیان ما شمت رائحۃ من الوجود[۱] یعنی اعیان[۲] ثابتہ نے وجودِ خارجی کی بو تک نہیں سونگھی ۔۔۔۔ اس نسبت کے اثبات میں خدا کی جانب سے ابتدا کرکے ابن عربی کا مسلک یہ ہے کہ عالم ہی خدا ہے۔ یہ تجلی ہے جس میں وحدت نے اپنے تئیں نمودار کیا ہے۔ ان تجلیات میں وحدت بالکلیہ گم ہو جاتی ہے۔ اور ان تجلیات کے ماوراء وحدت کا کوئی وجود نہیں۔ ما بعد ھذا الا العدم المحض[۳] یعنی ان تجلیات کے ماوراء عدمِ محض ہے۔ اور ایک سالک کو اس عالم کے ماوراء خدا کی تلاش کرنے کی کوشش کے رنج و تعب میں مبتلا نہیں ہونا چاہیئے۔

لیکن عینیت کا یہ کشف دائمی نہیں۔ لہذا ابن عربی ایک نئے کشف کا ذکر کرتے ہیں۔ جسے وہ فرق بعد الجمع[۴] کہتے ہیں[۵]۔ اس کی رو سے

---

[۱] شرح فصوص قاشانی صـ۲۳ سطور ۱۴، ۱۵ متن فصوص

[۲] اعیان عین کی جمع ہے ابن عربی کی اصطلاح میں اس کے معنی ہیں اصل حقیقت۔ مگر اصل حقیقت دو طرح متصور ہو سکتی ہے۔ ایک تو ماہیت شے کے تصور کی حیثیت سے اور دوسرے خود ماہیت شے کی حیثیت سے۔ موخر الذکر معنی میں وہ ایک ایسی چیز ہے جو خارج میں موجود ہوتی ہے۔ اور اسے بجا طور پر اشیاء کی ماہیت موجود کہہ سکتے ہیں۔ ابن عربی اعیان کی اصطلاح اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اور وہ اعیان ثابتہ اسی لئے کہتے ہیں کہ ان کے وجود کا اثبات کیا گیا ہے اسی لئے وہ حقائق موجود ہیں۔

[۳] شرح فصوص قاشانی صـ۳۳ سطر ۱۸

[۴] فرق کے معنی امتیاز یا دوئی کے ہیں۔ تصوف کی اصطلاح میں فرق سالک کے اس علمی مقام کو ظاہر کرتا ہے جس میں اسے یہ محسوس ہوتا ہے۔ کہ میں خدا سے الگ ہوں۔ اور جدا وجود رکھتا ہوں۔ جمع کے معنی ہیں یکجا ہونا۔ اصطلاح تصوف میں اس سے سالک کا وہ مقام مراد ہے جس میں اسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ میں اور خدا ایک ہو گئے ہیں۔ فرق بعد الجمع کے معنی ہیں۔ ایک ہونے کے بعد علیحدگی۔ تصوف کی اصطلاح میں یہ وہ مقام ہے جو سالک کے مقام جمع سے گذرنے کے بعد آتا ہے۔ اور اس میں اسے پھر یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس کا وجود خدا کے وجود سے علیحدہ ہے۔

موجودِ حقیقی کو چاہے کوئی خدا کہے چاہے عالم کہے۔ چاہے ان دونوں کے امتیاز میں اپنے عاجز ہونے کا اعتراف کرے۔ یہ ایک ہی بات ہے[1] ——
علاوہ ازیں ابن عربی تنزیہ محض یا تشبیہ[2] محض دونوں کا اقرار کرتے ہیں۔ کیونکہ ان دونوں تصورات کا مقتضیٰ ہے۔ اثنیت موجودات وہ اسے اس طرح بیان کرتے ہیں۔ کہ اگر خدا کا اثبات تنزیہ محض یا تشبیہ محض سے کیا جائے۔ تو اُس کے اطلاق کی نفی ہوجاتی ہے۔ پس توحید کا اثبات تنزیہ اور تشبیہ دونوں سے کرنا چاہیئے[3] —— مزید براں ابن عربی کے نزدیک اللہ اصل ہے۔ اور عالم اس کا ظل[4] لیکن ظل نمود ہے۔ اصل کی اور فی الحقیقت وہ اصل ہی ہے جو اپنے تئیں نمودار یا ظاہر کر رہی ہے۔ پس عالم اور خدا عین یکدگر ہیں[5]۔

انسان اور خدا کے مابین نسبت کے متعلق ابن عربی یہ مانتے ہیں کہ

---

[1] شرح فصوص قاشانی صفحہ ۱۳۴، سطور ۲۲/۲۳ و صفحہ ۱۴۷، سطور ۱۰،۱۱
[2] تشبیہ کے لفظی معنی مشابہت دینا ہیں۔ علم کلام کی اصطلاح میں خالق کو مخلوق کی صفات سے متصف کرنے کے ہیں۔ تشبیہ سے ابن عربی کی مراد عینیت معلوم ہوتی ہے۔ اور اسی لئے تشبیہ کے معنی سریان ہوجاتے ہیں —— تنزیہ کے معنی ہیں پاک کرنا علم کلام کی اصطلاح میں یہ لفظ اس مفہوم کو ظاہر کرتا ہے۔ کہ مخلوق کی صفات کا اثبات خدا کی ذات میں نہیں کیا جا سکتا۔ مگر ابن عربی اس سے وراثیت مراد لیتے ہیں۔
[3] فصوص قاشانی صفحہ ۴۹، سطر ۱۲ متن فصوص صفحہ ۷۰۔ سطر ۳۱
[4] اصل و ظل کے معنی ہیں شے اور اس کا سایہ —— معلوم ہوتا ہے۔ کہ ابن عربی نے اسے نمود کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ ظل، انعکاس یا پرتو کی حیثیت سے بھی متصور ہوتا ہے۔ جو تجلی یا ظہور کا مترادف ہے۔ لیکن شیخ مجدد کے ہاں ابتداءً اس کے معنی "سائے" کے ہیں جو شے سے مشابہت رکھتا ہے۔ لیکن جوں جوں وہ ترقی کرتے جاتے ہیں، "ظل" کی حیثیت محض "سایہ" کی ہوتی جاتی ہے۔ اور یہ لفظ کم حیثیت، ہیچ اور بے بود ہونے کو ظاہر کرتا ہے۔ انجام کار شیخ مجدد کے ہاں ظل کے معنی صرف ہیچ کے رہ جاتے ہیں۔
[5] شرح فصوص قاشانی صفحہ ۱۱۳ سطر ۱۲ و صفحہ ۱۱۶ سطور ۱۰،۱۱، ۱۳، ۱۴

یہ نسبت سریان، عینیت یا قرب کی ہے۔ حقیقتاً قرب کے معنی جیسا کہ اس آیت سے ظاہر ہیں۔ نحن اقرب الیہ من حبل الورید اس کے سوائے اور کچھ نہیں کہ خدا خود بندہ کے اعضاء وجوارح کی حقیقت ہے[۵۰]۔ نیز انسان کے متعلق کہا گیا ہے کہ اُسے خدا نے اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ خلق اللہ اٰدم علی صورتہٖ اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان میں خدا کی تمام صفات موجود ہیں درحقیقت یہ اس کی صفات ہیں جن کا ظہور انسان میں ہوا ہے۔ وہ صفات مجسمہ ہو کر انسان میں موجود ہیں[۵۱]۔ اسی لئے کہا جاتا ہے من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کہ جس نے اپنے نفس کو جان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔ یعنی خودی کی معرفت خدا کی معرفت ہے[۵۲]۔

ابن عربی کا مذہب نظریہ تخلیق کے باب میں بھی وحدت وجودی ہے۔ غایت تخلیق ان کے نزدیک خود شناسی کی اس طلب کو پورا کرنا ہے۔ جو بفحوائے کنت کنزاً مخفیاً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق خدا کی ذات میں پیدا ہوتی ہے یعنی میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا۔ پس میں نے چاہا کہ میں جانا جاؤں۔ لہٰذا میں نے مخلوق کو پیدا کیا۔ خدا کی اپنے تئیں جاننے کی طلب دراصل طلب ہے تکمیل خودی کی یہ تکمیل اپنے تئیں بطور اُن صفات حادث وقدیم کے پانے یا ظاہر کرنے میں مضمر ہے جو کائنات کی صورت میں یا بالفاظ دگر بالفعل پیدا کرنے میں ظہور کرتی ہیں[۵۳]۔ بالفاظ دگر اُن صفات کو جو بالقوۃ اس کی ذات میں موجود ہیں۔ بالفعل پیدا کرنے میں۔ پس ہم جس طرف سے

---

[۵۰] شرح فصوص قاشانی ص۲۷ سطور ۱، ۲، ۴، ۶، ۹، ۱۰، ۱۱ و ص۲۹ سطور ۹، ۱۲

[۵۱] " " ص۱۲۸ سطور ۲، ۵، ۱ متن فصوص

[۵۲] " " ص۲۵۲، متن فصوص

[۵۳] " " ص۱۸۵ سطور ۱، ۱، ۵۔ متن فصوص ایضاً ص۵۶، متن فصوص

بھی شروع کریں۔ ابن عربی بلاشک وشبہ وحدت وجود کی طرف پہنچاتے ہیں[۱]،
اب شیخ مجدد کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اجمالاً اُنکے
ارتقائے سلوک میں تین مدارج ہیں[۲]۔ یعنی وجودیت ظلیت اور عبدیت
پہلے مقام پر انہیں وحدتِ وجود کا کشف حاصل ہوتا ہے۔ یعنی اس مقام
پر تصوف کا مقصود یہ ہوتا ہے۔ کہ خدا اور انسان اور خدا اور عالم کے مابین
نسبت کے یقین کو جو ایمان اور عقل پر مبنی ہے۔ ایسے علم یقینی و بدیہی میں
بدل دیا جائے جو کشف وشہود پر مبنی ہو۔ یعنی یہ کہ خدا موجود ہے۔ وہ انسان
اور عالم میں ساری ہے۔ اور اس کی نسبت عالم کے ساتھ عینیت کی نسبت
ہے۔ شیخ مجدد عرصہ دراز تک اسی مقام میں رہتے ہیں۔ اور اس کے تمام
معارف ودقائق اُن پر بالتفصیل منکشف ہوتے ہیں[۳]۔ اس کے بعد وہ مقام
ظلیت پر پہنچے ہیں۔ یہ ایک درمیانی منزل ہے۔ یہاں پہنچ کر اُن پر منکشف
ہوتا ہے۔ کہ عالم کا اپنا وجود علیحدہ ہے۔ اگرچہ یہ صرف ظل یا عکس یا ایک
پرتو ہے حقیقت کا۔ اللہ اصل ہے۔ یہاں ایک ادراک اثنینیت کا پیدا
ہوجاتا ہے۔ اور وہ وحدت وجود کی صورت پر شبہ کرنے لگتے ہیں۔ لیکن
ابھی تک وہ اذعان ویقین پیدا نہیں ہوتا۔ جو اس کے انکار کے لئے درکار
تھا۔ دراصل یہاں اُن کی یہ آرزو تھی کہ میں اسی مقام میں رہوں۔ کیوں کہ
اسے وحدت وجود سے ایک مناسبت ہے۔ یعنی یہ مناسبت کہ عالم اصل
حقیقی یعنی خدا کا ظل معلوم ہوتا ہے۔ اس مقام سے گذرنے میں انہیں تامل
تھا اسی اثنا میں بہرکیف انہیں اس مقام سے عروج ہوتا ہے۔ اور وہ مقام
عبدیت پر فائز ہوجاتے ہیں۔ جو اعلیٰ ترین مقام ہے۔ یہاں پہنچ کر عالم اور خدا

---

[۱] شرح فصوص قاشانی، صفحہ ۲۵۶ متن فصوص [۲] مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب ۱۶۰
[۳] مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب [illegible]

کی اثنینیت ان پر اظہر من الشمس ہو جاتی ہے۔ اور عالم اور خدا جدا جدا معلوم ہوتے ہیں۔ اور یہ یقین اس درجہ تام ہو جاتا ہے۔ کہ چاہئے اس کے عواقب کچھ ہی کیوں نہ ہوں ان کی اثنینیت کا اظہار ان پر بہ اصرار تمام لازم آتا ہے[1] اس مقام پر پہنچ کر وہ پاتے ہیں کہ میرے تمام سابقہ مکشوفات در اصل محض باطنی کیفیت تھے۔ اور ناقابل اعتماد نہیں تھے۔ اور ان کے بالمقابل کوئی حقیقت خارجی نفس الامری موجود نہیں تھی۔ اب خدا اور انسان کی عینیت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ کشف و شہود کی واقعیت کے باب میں انکا یقین بتدریج متزلزل ہو جاتا ہے۔ اور انجام کار وہ اس راز کو پا جاتے ہیں۔ کہ یہ کہنا کہ خدا کا شہود حاصل ہوتا ہے۔ جیسا کہ متصوفین کہتے ہیں۔ فریب محض ہے۔ خدا ہمارے قوائے عقلیہ و کشفیہ کی دسترس سے بہت ہی بالاتر ہے ان اللہ وراء الوراء ثم وراء الوراء[2] نہ تو اس کی ذات بلا واسطہ معلوم ہو سکتی ہے اور نہ اس کی صفات۔ پس تصوف کی حقانیت اگر ان کے نزدیک باقی رہ جاتی ہے۔ تو وہ یہ نہیں کہ اس میں خدا کے شہود کا امکان ہے۔ بلکہ اس سے تزکیہ اخلاق میں مدد ملتی ہے[3]۔ شیخ مجدد کو اس مقام پر پہنچ کر یہ امر بتمام و کمال متیقن ہو جاتا ہے کہ ایمان بالغیب[4] ہی حق ہے۔ اور ہر جزئی میں اتباع سنت ہی ارتقائے روحانی کی آخری منزل ہے۔ نہ کہ حقائق کشفیہ کو خضر راہ بنانا۔

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر دوم مکتوب عـ۴۲ [2] مکتوبات امام ربانی دفتر دوم مکتوب عـ۱
[3] ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ عـ۲۰۸، ۲۱۲۔

[4] ایمان بالغیب کے معنی ہیں۔ بغیر دیکھے ہوئے کی تصدیق۔ غیب شہادت کی ضد ہے اور شہادت وہ ہے جسے ہم دیکھ سکیں جسکا مشاہدہ کر سکیں۔ ایمان بالغیب ایسے حقائق کے موجود ہونیکا یقین ہے جو نہ ہم کو نظر آسکتے ہیں نہ ہم ان کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ مثلاً اللہ ملائکہ جنت دوزخ وغیرہ اس موقعہ پر یہ اصطلاح خدا کے وجود کے بارے میں استعمال ہوتی ہے۔

شیخ مجدد کے ارتقاءات سلوک کے مدارج کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم
ابن عربی کے وحدت وجود پر شیخ مجدد کی تنقید کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔
یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ اگرچہ ابن عربی اور شیخ مجدد دونوں کے بیانات میں
استدلال عقلی اور کشف مل گئے ہیں۔ مگر ابن عربی کے خلاف شیخ مجدد کا جواب
بعینہٖ اسی اصول پر مبنی ہے۔ جس پر ابن عربی کے دعوے کی بنیاد ہے۔ یعنی
کشف و شہود پر[1]۔ ذات و صفات عین یکدگر ہیں۔ اور عالم تجلیٔ صفات ہے۔
ان دونوں قضیتوں کا لازمی نتیجہ وحدتِ وجود ہے۔ لہٰذا شیخ مجدّد کو ان قضایا
سے انکار ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ اولاً یہ کہ پہلا قضیہ غلط ہے۔ صفات عینِ ذات
نہیں۔ بلکہ زاید علی الذات ہیں۔ یہ امر کشف صحیح سے معلوم ہوتا ہے۔ اور وحی
کے موافق بھی یہی بات ہے۔ کیونکہ قرآن کہتا ہے۔ ان اللہ لغنیٌ عن
العالمین[2]۔ یعنی اللہ عالموں سے بے نیاز ہے۔ اور بقول ابن عربی عوالم یا
مخلوقات یا تو صفات ہیں اپنے مظاہر کے اعتبار سے یا وہ اُن میں بذات
خود موجود ہیں۔ مگر چونکہ غنی عن العالمین ہے۔ لہٰذا وہ اپنی ذات سے
کامل ہے۔ اور صفات جن کے ذریعہ سے وہ عالم کی طرف متوجہ ہوتا ہے
اور اس کو پیدا کرتا ہے۔ اس ذات کامل کے علاوہ ہیں[3]۔ علاوہ ازیں عقلِ
صحیح کا مقتضیٰ بھی یہی ہے۔ کہ صفات ذات کے علاوہ ہوں۔ ثانیاً یہ کہ
دوسرا قضیہ بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ عالم تجلی صفات نہیں بلکہ ظل صفات
ہے۔ اس لئے کہ اگر عالم تجلی صفات ہوتا تو وہ عین صفات ہوتا۔ حالانکہ
صفات کامل ہیں اور عالم نقص سے بھرا ہوا ہے۔ مثلاً خدا کی صفت علم کو کوئی

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب ۳۱ مقابلہ کرو شرح فصوص الحکم ص ۱۲ سطر ۲
[2] 〃 〃 دفتر سوم مکتوبات ۲ ص ۱۰۰، ص ۱۱۱
[3] 〃 〃 〃 〃 ص ۱۱۳ ۔ ص ۱۱۴

مماثلت انسان کی صفت علم سے نہیں کہ ایک کو دوسرے کی تجلّی کہا جا سکے[1]
نیز یہ کہ کشف صحیح سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ عالم تجلی صفات نہیں۔ بلکہ ظلِ
صفات ہے۔ علاوہ بریں جب ہم وحی پر جس سے مطابق ہونا صحت کشف و شہود
کا معیار ہے، نظر ڈالتے ہیں۔ تو اس سے بھی پایا جاتا ہے۔ سبحان ربک
رب العزت عمّا یصفون یعنی تیرا رب پاک ہے ان صفات سے جن
سے وہ اس کی ثناء و صفت کرتے ہیں۔ یعنی صفات انسانی اور صفات
خداوندی میں کوئی مماثلت نہیں[2]۔

ابن عربی وحدت وجود کے بیان میں جب ماسواء کی نفی سے ابتداء
کرتے ہیں۔ تو اللہ کو عالم کا عین قرار دیتے ہیں۔ اور عالم کے متعلق کہتے ہیں۔
کہ اعیان ثانیہ یعنی اشیاء کی ماہیات وجودی نے وجود خارجی کی بو تک
نہیں سونگھی۔ خارج میں محض خدا ہی کا وجود ہے۔ اس پر شیخ مجدد کہتے
ہیں۔ کہ ابن عربی کی گفتگو مقام فنا[3] کے باب میں ہے۔ لیکن سالک جب
اس سے ترقی کرتا ہے اور اعلیٰ تر مقام پر پہنچ جاتا ہے۔ تو اس مقام کی غلطی
اس پر واضح ہو جاتی ہے۔ اور سمجھ میں آجاتا ہے۔ کہ مقام مذکورہ پر عالم کو معدوم
محض سمجھنے کی کیا وجہ ہوئی تھی۔ یعنی اس مقام میں سالک کی توجہ ذات احدیت
پر مرتکز ہو گئی تھی۔ اور ماسواء سے نسیان کلی پیدا ہو گیا تھا۔ لہٰذا سالک
کو سوائے خدا کے کچھ مشہود نہیں ہوتا[4]۔ پس وہ ماسواء کے وجود کی نفی اور

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر سوم۔ مکتوب ع ۱۰۰
[2] مکتوبات امام ربانی دفتر دوم مکتوب ع ۱
[3] فنا کے لفظی معنی نفی، خودی کے ہیں۔ اصطلاح تصوف میں اس کے معنی اس مقام کے ہیں۔ جہاں سالک ماسوا سے اپنا رخ پھیر کر اسے بالکل بھول جاتا ہے۔ ذہول کی یہ حالت بعض صورتوں میں ماسوائے اللہ کی ہستی کے قطعی انکار پر مجبور کرتی ہے۔
[4] مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوبات ع ۱۲۲ : ۲۹۱

محض خدا کے وجود کا اثبات کرنے لگا۔ اس کی مثال ایسی ہے۔ جیسے دن کے وقت ستارے نظر نہیں آتے گو کہ وہ موجود ہوتے ہیں۔ معدوم نہیں ہو جاتے۔ اسی طرح ذات احدیت کی طرف سالک کی توجہ کے کلیتہً منعطف ہو جانے کی وجہ سے ماسوار کا وجود اس کی نظر سے پوشیدہ ہو جاتا ہے۔ اور وہ ان کا اثبات نہیں کر سکتا۔ باوجودیکہ اشیار فی الواقعہ اپنی جگہ پر قائم رہتی ہیں[1] حقیقت یہ ہے کہ ابن عربی کو پوری پوری رسائی مقام فنا تک نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ اس مقام پر بھی وجود عالم سے باخبر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس کو خدا کا عین قرار دیتے ہیں[2]۔ ثانیاً اس معیار کے اعتبار سے بھی جو متصوفین اسلام کے نزدیک کشف کی صحت کا معیار ہے۔ یہ امر غلط ہے۔ کیونکہ یہ وحی کے خلاف ہے۔ وحی کی رو سے ہمیں بتلایا گیا ہے۔ کہ خدا غیر ہے عالم کا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو احکام اور اعمال بے معنی ہو جاتے۔ کیونکہ احکام اور اعمال جب ہی کوئی معنی رکھتے ہیں کہ عالم واقعہ میں موجود ہو۔ ورنہ ان پر جزا اور سزا مترتب نہیں ہو سکتی۔ اور عالم آخرت بے معنی ہو جاتا ہے[3]۔ ثالثاً یہ کہ اس عالم کو معدوم اور موہوم کہنے اور اس کے نفس الامر میں موجود فی الخارج ہونے کا انکار سوفسطائیت ہے اور یہ انکار کرنا ہے اللہ کی صفت ابداع سے کہ اس نے عالم کو نفس الامر میں نہیں پیدا کیا ہے[4]۔ نیز اسے موہوم کہنا بھی کافی نہیں کیونکہ موہوم کے کئی معنی ہو سکتے ہیں۔ ایک تو موہوم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ عالم اختراع ہے ہمارے وہم و تخیل کا اندریں صورت وہم و تخیل کے مرتفع ہونے کے

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب ۴۳

[2] " " " " ۲۸۷ و دفتر دوم مکتوب ۹۵

[3] " " " دفتر سوم مکتوب ۶۷

[4] " " " دفتر دوم " ۴۲

ساتھ وہ بھی مرتفع ہو جائے گا۔ جو سوفسطائیت ہے اور صفت ابداع سے انکار جیساکہ ابھی مذکور ہوا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عالم نفس الامر میں موجود ہے۔ مگر اس کے وجود کی حیثیت ایسی ادنیٰ ہے۔ جیسے کسی وہمی وخیالی چیز کی۔ اندریں صورت عینیت کا حکم کرنا صحیح نہیں[1]۔ عالم ممکن ہے اور خدا واجب وہ ایک دوسرے کے عین نہیں ہو سکتے۔ ایک کا عدم جائز ہے۔ اور دوسرے کا ممتنع۔ ایک حادث ہے۔ دوسرا قدیم۔ ایک داغ چون وچگونگی سے داغدار ہے۔ دوسرا بے چون وبے چگوں ہے۔ پس عقلاً اور شرعاً ان کو عین یکدگر یا عالم کو معدوم کہنا محال ہے۔ اور اس کا ثبوت ناممکن ہے[2]۔

جہاں ابن عربی حقیقت خداوندی کی طرف سے چل کر عالم کو عین خدا کہتے ہیں۔ اور ماورائے عالم کو عدم محض تجویز کرتے ہیں۔ اسکے متعلق شیخ مجدد کہتے ہیں۔ کہ یہ مقام تجلی ذاتی کا ہے۔ یعنی وہ مقام جہاں سالک کو محسوس ہوتا ہے۔ کہ وہ ذاتِ خدا کو بے نقاب دیکھ رہا ہے۔ لیکن جب سالک ترقی کر کے اس مقام سے گذر جاتا ہے۔ تب اسپر اسکی غلطی کھلتی ہے۔ اور وہ جان لیتا ہے۔ کہ خدائے تعالیٰ وراء الوراء ہے۔ اس تک ہماری رسائی نہیں اور عالم کو خدا سمجھنا محض اس کے تخیل کی کار فرمائی تھی۔ ابن عربی نے عالم کو خدا اس لئے کہا کہ وہ تجلی ذاتی سے آگے نہیں بڑھے۔ اُن کا انتہائی مقام یہی تھا اگر وہ آگے بڑھتے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ وہ ذات ہمارے کشف وشہود سے بالاتر ہے[3]۔ حق یہ ہے اگر ابن عربی پر تجلی ذاتی منکشف ہوئی ہوتی۔ تو وہ صرف خدا کے متعلق بیان کرتے۔ اور تمام عالم اور اس کے خدا سے عین

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر سوم مکتوب ع ۸۹

[2] " " دفتر اول " ع ۳۱

[3] " " دفتر سوم " ع ۴۵

ہونے کا ذکر نہ کرتے[51]۔ ثانیاً یہ کہ ابن عربی کا یہ مکاشفہ وحی کے بالکل متناقض ہے۔ اور وحی کی رو سے کفر والحاد کی حد کو پہنچتا ہے[52]۔

ابن عربی کے بیان توحید کا ایک پہلو یہ بھی ہے۔ کہ چونکہ تجلی ذاتی کو دوام نہیں اس لئے سالک کو نزول ہوتا ہے۔ اور پھر اس کو یہ عالم نظر آنے لگتا ہے۔ اس مقام کا نام فرق بعد الجمع ہے۔ لیکن یہاں کیفیت یہ ہوتی ہے کہ چاہے عالم کی نسبت یہ سمجھو کہ وہ خدا ہے۔ اور چاہے یہ کہ وہ خدا کا خلق کردہ ہے۔ اور چاہے یہ کہ دونوں میں کوئی تمیز نہیں۔ یہ شہود جامع ہے۔ تنزیہ اور تشبیہ کا۔ تنزیہ محض سے یا تشبیہ صرف سے خدا کی ذات میں تقید پیدا ہو جاتا ہے۔ اسپر شیخ مجدد کہتے ہیں۔ کہ اگر ابن عربی کا یہ کہنا صحیح ہے کہ اعیان خارجی نے وجود کی بو تک نہیں سونگھی تو پھر تنزیہ کرنے میں تحدید وتقید کیوں کر پیدا ہو سکتے ہیں۔ خدا تو موجود ہے۔ اور عالم موہوم اور متخیل جو نفس الامر میں موجود نہیں ایسی صورت میں اگر تحدید و تقید کا واقع ہونا تسلیم کیا جائے تو مطلب یہ ہو گا کہ موجود کی تحدید موہوم سے ہو سکتی ہے۔ اور یہ کہنا بالکل ایسا ہی ہے۔ جیسے کوئی یہ کہے کہ خدا کا وحدہٗ لاشریک ہونا اس سے باطل ہو جاتا ہے۔ کہ اُس کے شریک کا تخیل کر لیا جائے[53]۔ دوسرے یہ کہ اگر تنزیہ وتشبیہ کو ملایا جا سکتا ہے تو ماسوا اللہ باقی نہیں رہتا۔ پس ابن عربی اس کے قائل ہوئے۔ کہ غیر اللہ کی عبادت اللہ کی عبادت ہے[54]۔ حالانکہ وحی اس کے سراسر خلاف ہے۔ وہ بتاتی ہے کہ قل یا اھل الکتاب

---

[51] مکتوبات امام ربانی دفتر سوم مکتوب ۳۲

[52] " " " " ۹۵

[53] " " " " ۴۳

[54] دیکھو شرح فصوص قاشانی ص ۵۵ متن فصوص سطر ۷، ۹ تا ۱۱

تعالوا الی کلمۃ سواءٍ بیننا وبینکم الا نعبد الا اللہ ولا نشرک به شیئاً ولا یتخذ بعضنا بعضاً اربابًا من دون اللہ فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون اے اہل کتاب ماسوا اللہ کی عبادت کرتے ہو وہ چھوڑ دو۔ اور ماسواء اللہ وجود رکھتا ہے[1]۔ تیسرے یہ کہ جو لوگ تنزیہ کے ساتھ تشبیہ کو ملاتے ہیں۔ نہیں جانتے کہ وہ ذات ہمارے عقل وادراک سے بالاتر ہے۔ اور جسے وہ تشبیہ خیال کرتے ہیں وہ ان کے وہم وتخیل کے تراشے ہوئے بت ہیں۔ جنہیں ان لوگوں نے غلطی سے خدا تصوّر کر لیا ہے۔ وہ ذات اس سے بالاتر ہے۔ کہ ہمارے کشف وشہود میں آسکے[2]۔ چوتھے یہ کہ جس حالت کو ابن عربی نے فرق بعد الجمع سے تعبیر کیا ہے۔ وہ مقام فرق بعد الجمع نہیں۔ وہ تو جب متحقق ہوتا ہے۔ جب عالم اور خدا الگ الگ معلوم ہوں۔ حالانکہ ابن عربی کو وہ الگ الگ متحقق نہیں ہوئے۔ اس مقام تک ابن عربی کی رسائی نہیں ہوتی جب ہی تو وہ کہہ رہے ہیں۔ کہ چاہے اس عالم کو خدا کہو چاہے اُسے عالم کہو چاہے ان دونوں کے امتیاز میں اپنے عجز کا اظہار کرو[3]۔ فرق بعد الجمع وہاں متحقق ہوتا ہے کہ سالک دونوں میں تمیز کرے اور یہ ایک اعلیٰ تر مقام ہے۔ اس سے جس میں ابن عربی ہیں[4]۔

جہاں ابن عربی نے وحدت وجود کی بنیاد ظل واصل کی عینیت پر رکھی ہے۔ اس کی نسبت شیخ مجدّد کہتے ہیں۔ کہ ظل شے عین شے نہیں ہو سکتا

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب ۲۷۲

[2] " " دفتر سوم " ۹

[3] " " " " ۱۱ و دفتر اول مکتوب ۲۸۵

[4] " " دفتر دوم " ۱

ظل اصل کے مشابہ و مماثل ہوتا ہے۔ خدا اور عالم کی نسبت کے باب میں اگر اصل وظل کی نسبت پر قیاس کیا جائے تو ظل ممکن ہے۔ اور اصل واجب اور ممکن کی حقیقت عدم ہے۔ اور واجب کی وجود لہٰذا اصل وظل کو عین یکدگر نہیں کہا جا سکتا۔[۱] مثلاً اگر کسی شخص کا سایہ دراز ہو جائے تو نہیں کہہ سکتے کہ وہ شخص دراز ہو گیا۔ اول تو عالم خدا کا ظل نہیں اور اگر عالم کو خدا کا ظل مان بھی لیا جائے تو عینیت متحقق نہیں[۲]۔

انسان اور خدا کو عین یکدگر کہنے اور اس عینیت کی بنا آیۂ نحن اقرب الیہ من حبل الورید پر کہنے میں ابن عربی سے غلطی ہوئی۔ یقیناً خدا ہماری شہ رگ سے قریب تر ہے۔ لیکن اس کے قرب کی حقیقت ہمارے فہم و ادراک سے بالاتر ہے۔[۳] خلق الادم علی صورتہ کی تاویل جو ابن عربی نے کی ہے۔ وہ بھی غلط ہے۔ اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ صفات خالق نے مجسم ہو کر انسان کی صورت اختیار کی ہے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ خدا اور روح انسانی دونوں لامکانی ہیں۔ اور اس حیثیت سے وہ ایک دوسرے کے مماثل ہیں[۴]۔ ورنہ خدا اور انسان میں تو بہت ہی بڑا فرق ہے۔ مثلاً اتنا فرق ہے۔ جیسے ایک مکڑی میں جو جالا تنتی ہے اور ایسے وجود میں جس کی ایک پھونک سے سارا نظام زمین و آسمان درہم و برہم ہو جائے۔ انسان اور خدا تو عین یکدگر ہو ہی نہیں سکتے۔[۵] پھر ابن عربی نے من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کی تاویل میں بھی

---

[۱] مکتوبات امام ربانی دفتر دوم مکتوب ع۱
[۲] " " " اول " ع۱۹۰
[۳] " " " دوم " ع۴۶
[۴] " " " اول " ع۲۸۶
[۵] " " " " " ع۳۱۰

غلطی کی ہے۔ یعنی اپنے نفس کی معرفت خدا کی معرفت ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ عین یکدگر ہیں۔ نہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ جو شخص اپنی فطرت کے نقائص اور عیوب کو محسوس کر لیتا ہے۔ وہ پا لیتا ہے کہ فضائل اور کمالات صرف خدا کے فضل سے ممکن ہیں۔ اور یہ کہ فضائل اور کمالات کا منبع اور سرچشمہ خدا ہی ہے۔[1]

جہاں تک غایت تخلیق کا تعلق ہے۔ شیخ مجدد کی رائے ہے کہ ابن عربی کے مسلک میں یہ مضمر معلوم ہوتا ہے۔ کہ خدا اپنی ذات سے کامل نہیں تھا۔ اور اسے حصول کمالات کے لئے عالم کی احتیاج تھی۔ لیکن اوّل تو یہ وحی اور مذہب کے خلاف ہے۔ وحی کے مطابق تو اللہ عالم سے قطعاً بے نیاز ہے۔ ان اللہ لغنیٌ من العالمین[2] دوسرے وحی کے مطابق غایت تخلیق "علم" نہیں "عبادت" ہے۔ قرآن کہتا ہے۔ ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون (۵۱ : ۵۶) بہر کیف کہا جا سکتا ہے۔ کہ عبادت سے مراد معرفت ہے۔ تو بھی خدا کی معرفت میں انسان کی تکمیل مضمر ہے۔ نہ کہ خدا کی جو اپنی ذات سے اکمل ہے۔ اور تخلیق عالم سے کوئی تغیر اس کی ذات میں واقع نہیں ہوتا۔ وہ اب بھی ایسا ہی ہے۔ جب تخلیق عالم سے پہلے تھا۔ الآن کما کان یعنی جیسا (اکمل) وہ پہلے تھا۔ اب بھی ویسا ہی ہے۔[3]

شیخ مجدد کو اس پر اصرار ہے کہ وحدتِ وجود یا توحید وجودی صحیح نہیں۔ وحدتِ وجود یا عینیت کا ادراک امر واقعہ کا ادراک نہیں۔ یہ سالک کی ایک باطنی حالت یا کیفیت ہے۔ یہ عینیت نمود محض ہے۔

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب ع ۲۳۴
[2] ،، ،، دفتر سوم ،، ع ۱۱۰
[3] ،، ،، دفتر اول ،، ع ۲۶۶

اور یہ وحدت کا شہود، شہود محض [۱] ہے۔ سالک کو صرف محسوس یہ ہوتا ہے کہ وجود ایک ہے۔ واقعہ کے اعتبار سے وجود ایک نہیں۔ شیخ مجدد اس خلاف واقعہ شہود کا مبداء بیان کرتے ہیں، شہود کیوں کر پیدا ہوتا ہے؟ شیخ مجدد کا بیان ہے کہ اس شہود کا سرچشمہ مختلف قسم کے لوگوں کے لئے الگ الگ ہوتا ہے۔ بعض لوگوں میں یہ مشاہدہ ادراک سے پیدا ہوتا ہے اور بعض میں احساس سے قبل الذکر میں اس کا مبداء یہ ہے کہ وہ مراقبہ وحدت میں بہت مبالغہ کرتے ہیں۔ اور لا الہ الا اللہ کی تعبیر لا موجود الا اللہ سے کرتے ہیں۔ اس قسم کی توحید سالک کے شعور پر طاری ہو جانیکا سبب اس علمی پہلو کا غلبہ ہے۔ جس کا نتیجہ وحدت وجود کا پیہم تخیل اور تصور ہے۔ اس کے مسلسل اعادہ سے ان کے نفس پر یہ نقش مرتسم ہو جاتا ہے۔ اور سالک خیال کرنے لگتا ہے کہ میں وحدتِ وجود یا عینیت کا براہ راست مشاہدہ کر رہا ہوں۔ موخر الذکر لوگوں کے باب میں اس کشف کا مبداء از دیادِ محبت الٰہی ہے۔ سالک اپنے محبوب میں اسقدر مستغرق ہو جاتا ہے۔ کہ ہر چیز اس کی توجہ سے محو ہو جاتی ہے۔ وہ سوائے محبوب کے کچھ نہیں دیکھتا۔ اور کسی چیز کو محبوب کا غیر نہیں پاتا پس وہ یقین کرنے لگتا ہے کہ سوائے ذات باری کے کچھ موجود نہیں۔ جب وہ عالم کیطرف متوجہ ہوتا

---

[۱] وحدت شہود یا توحید شہودی :- جو کچھ نظر آتا ہے وہ وحدت ہے وحدت شہود شیخ مجدد کے نزدیک وحدت وجود کی تعبیر ہے۔ ان کے نزدیک وحدت وجود کا شہود شہود محض ہے۔ نظر ایک آتا ہے فی الواقعہ ایک ہی ایک نہیں ہوتا۔ کائنات کا وجود نظر سے مستور ہو جاتا ہے۔ اور غلبہ شوق میں خدا ہی خدا نظر آتا ہے۔ اور یہ شہود نمود محض ہوتا ہے حقیقت نہیں بہرکیف عام طور پر اس کے معنی یہ لئے جاتے ہیں۔ کہ وحدت شہود گویا تخلیق عالم کا ایک نظریہ ہے جو شیخ مجدد نے پیش کیا ہے۔ دیکھو آئندہ

صہ ۹۹ و ۱۰۰ جو بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے

ہے۔ تو ہر ذرہ میں محبوب کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اور کثرت کو حسن محبوب کا محض آئینہ سمجھنے لگتا ہے۔ ان میں سے بعض جو مراقبۂ محبوب میں محو ہو جاتے ہیں وہ یہ دعا کرتے ہیں کہ ہمیشہ اسی میں محو رہیں۔ اور کبھی ان کا اپنا وجود ان کے شعور میں نہ لایا جائے۔ وہ اپنی خودی کی طرف اشارہ تک کرنا کفر سمجھتے ہیں۔ ان کا مطمح نظر فنائے محض ہے۔ اُن کے لئے کوئی سکون نہیں۔ کیونکہ سکون کے لئے ذہول درکار ہے۔ اور وہ ذہول اس وقت محال ہے۔ جب کہ آتش عشق انہیں مسلسل پھونک رہی ہو۔ تاہم ذہول ضروری ہے۔ پس وہ اپنے تئیں ایسے مشاغل میں منہمک رکھتے ہیں۔ جو ان کی استعداد کے مناسب ہوں اور اپنی توجہ کو ہٹائے رکھتے ہیں۔ اور ذہول پیدا کرتے ہیں۔ پس اُنمیں سے بعض سماع و رقص میں مصروف رہتے ہیں۔ بعض تصانیف کتب میں اور شعور عشقی یعنی وحدت وجود کے اسرار و غوامض بیان کرتے ہیں۔ بعض ایسے ہیں جو اس اثناء میں اس مقام سلوک سے گزر کر بالاتر مقام پر پہنچ جاتے ہیں۔ ان کے لئے وحدت وجود یا عینیت کا کشف ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ناپید ہو جاتا ہے۔ اور وہ اُسے پھر نہیں پا سکتے۔ وہ اپنے گذشتہ معتقداتِ وحدت وجود سے جن کے سبب وہ گمراہ ہو گئے تھے۔ تائب ہوتے ہیں[1] ار اما

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب ۲۹۱

شیخ مجدّد کا تصوّر توحید

شیخ مجدد نے توحید کا جو تصور خود پیش کیا ہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ علم باطن یعنی کشف وشہود سے ہم خدا کو نہیں جان سکتے۔ لہٰذا علماء ظاہر کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ کیونکہ ان کی گفتگو ماخوذ ہے وحی سے[1] بنابریں خدا کی ذات صفات کی نسبت متکلمین کے اصول پر شیخ مجدّد نے بحث کی ہے۔ اور یہاں وہ اشاعرہ کی پیروی نہیں کرتے۔ بلکہ ماتریدیہ کا مذہب اختیار کرتے ہیں[2]۔

جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔ شیخ مجدّد مقام وجودیت سے نکل کر پہلے مقام ظلیت پر پہنچتے ہیں۔ جہاں وجودیت کی غلطی اُن پر منکشف ہوتی ہے۔ اور ظلیت کے بعد مقام عبدیت[3] پر فائز ہوتے ہیں۔ جہاں اس غلطی کا یقین اس درجہ تمام ہو جاتا ہے۔ کہ وجوّدیت کا انکار باصرار تمام اُن پر لازم آ جاتا ہے۔ یہاں پہنچ کر اُن پر مبرہن ہو جاتا ہے۔ کہ خدا کی ذات وصفات کے باب میں کشف وشہود کوئی واقعیت (حقیقت) نہیں رکھتے۔ پس ذات باری کی نسبت مفصلۂ ذیل سلبی صفات کا اقرار پیدا ہوتا ہے۔

یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ تمام ایسے اسماء وصفات سے جو ہمارے ادراک میں آ سکیں بالاتر ہے۔ وہ تمام شیون[4] واعتبارات سے، ظہور و بطون

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب ۲۸۶

[2] ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ۲۶۶

[3] عبدیت احساس بندگی کی وہ حالت ہے جو انسان میں خدا کے بالمقابل پیدا ہوتی ہے

[4] شیون۔ جمع شان کی۔ اس کے لغوی معنی ہیں ایک کیفیت یا حالت کے بلکہ

سے بروز و کمون سے تمام موصول و مفصول سے مشاہدات و مکاشفات سے بلکہ تمام محسوس و معقول سے تمام موہوم و متخیل سے ماوراء ہے ھو سبحانہ وراء الوراء ثم وراء الوراء ثم وراء الوراء[1] کشف سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ شہود ہی شہود ہے۔ حقیقت نہیں اور غایت مافی الباب یہ ہے کہ خدا کا شہود ہو ہی نہیں سکتا۔ پس ایمان بالغیب کے سوائے چارہ نہیں اور ایمان بالغیب اس وقت میسر آتا ہے، جب وہم و خیال اپنی سعی میں عاجز ہو جائیں۔ اور متخیلہ میں کچھ باقی نہ رہے۔ یعنی یہ متحقق ہو جائے کہ وہ ذات ہماری دسترس سے بالاتر اور ہمارے حیطۂ ادراک و تعقل سے ماوراء ہے[2]۔ اور اس کی نسبت ایمان بالغیب ہی صحیح ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہماری نارسائی اور اس کی ورائیت کے لحاظ سے صرف ایمان بالغیب ہی برمحل ہے۔

پیش ازیں اگر ہم کچھ جان سکتے ہیں، تو وحی کے ذریعہ سے جانتے ہیں، اور چونکہ علماء متکلمین کا تصور ذات و صفات وحی سے ماخوذ ہے۔ اس لئے ان کا تتبع کرنا چاہیئے[3]۔ بنابریں شیخ مجدد کا مسلک یہ ہے کہ خدا خالق ہے۔

بقیہ حاشیہ ص۸۳ جاہ و جلال کی حالت بہ لفظ قرآن میں آتا ہے۔ کل یوم ھو فی شان یعنی ہر روز وہ (خدا) ایک نئی شان میں ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عربی اور دوسرے متصوفین کے نزدیک شان سے مراد ہے۔ صفات اپنے ایک خاص پہلو میں یا مظہر عالم کائنات یا خدا کا ایک جزو منقلبہ ایک خاص وقت میں۔ لیکن شیخ مجدد کے نزدیک شان ذات و صفت کے مابین ہے ان کے نزدیک شان ایک پہلو ہے ذات کا اور صفات زائد علی الذات ہیں اور شان سے ماخوذ ہیں۔ دیکھو مکتوبات دفتر اول مکتوب ع۲۸۶

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر دوم مکتوب ع۱

[2] " " " ع۹

[3] " " دفتر اول " ع۲۸۶

زمینوں اور آسمانوں کا۔ پہاڑوں اور سمندروں کا معادن و نباتات کا۔ اس نے انسان مع اس کے تمام قواء کے پیدا کیا ہے۔ غرض کہ ہر چیز کا وہی خالق ہے۔ اور وہی تمام چیزوں کو عدم محض سے معرض وجود میں لایا ہے۔ تمام نعمتیں اسی کی عطا کی ہوئی ہیں۔ وہی تکلیفوں کو رفع کرتا ہے وہی رزق دیتا ہے۔ وہی ستار[1] ہے جو گناہوں کی پردہ پوشی کرتا ہے۔ وہی حلیم ہے جو خطاؤں پر مواخذہ کرنے میں جلدی نہیں فرماتا۔ اور اپنے ان بے شمار انعامات کے بدلہ میں شکر و حمد کا سزاوار ہے۔ انسان یہ بھی نہیں جانتا کہ اس کی عظمت اور بزرگی کا اقرار کیوں کر کرے۔ وہ ہادی ہے جو انبیاء کے ذریعہ اپنی ذات و صفات سے انسان کو اس کی استعداد کے مناسب خبردار کرتا ہے۔ اور جو چیزیں دنیا اور آخرت میں ہمارے لئے مضر و مفید ہیں، اُن سے اور اپنی رضامندی اور ناراضگی سے آگاہ فرماتا ہے۔ وہ ایک ہے اور کوئی اس کا شریک نہیں نہ کوئی دوسرا خدا ہے۔ نہ کسی میں وہ صفات ہیں اور نہ کوئی اس کے سوائے مستحق ہے عبادت کا[2]۔ وہ ہر شے پر محیط ہے۔ ہر جگہ ہمارے ساتھ ہے اور ہماری شہ رگ سے بھی ہمارے قریب تر ہے مگر اس کے احاطہ معیت[3] اور قرب کی نوعیت ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔

---

[1] ستار کے لغوی معنی چھپانے والے کے ہیں۔ یہ خدا کا نام ہے۔ کیونکہ وہ ہمارے گناہوں اور چھپی ہوئی چیزوں کو جانتا ہے۔ اور اس کے باوجود ان کو ظاہر کرتا ہے۔ نہ فی الفور باز پرس کرتا ہے۔ بلکہ ان کی پردہ پوشی کرتا ہے۔ اور ہمارے گناہ سے بھرے ہوئے وجود کو گوارا کرتا ہے۔

[2] مکتوبات امام ربانی دفتر سوم مکتوب ۱۱۳

[3] معیت کے لفظی معنی ہیں ساتھ ہونا۔ صوفیا نے یہ اصطلاح قرآن کی اس آیت سے اخذ کی ہے۔ وھو معکم اینما کنتم جہاں کہیں تم ہو خدا تمہارے ساتھ ہے (۵۷: ۴)۔ معیت سے ابن عربی بندہ اور خدا کی عینیت کا نتیجہ اخذ

حیات علم۔ قدرت۔ ارادہ۔ سمع بصر، کلام اور تکوین اس کی صفات میں داخل ہیں۔ اس کی صفات بھی اس کی ذات کی طرح بے چون و بے چگون ہیں۔ جو ہمارے فہم و ادراک میں نہیں آسکتیں [۱]۔

شیخ مجدد کے بیان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ صفات کی دو قسمیں ہیں۔ سلبی اور ایجابی۔ اور پھر صفات سلبیہ کی دو قسمیں ہیں ایک تو ایسی صفات سلبیہ جن سے نقص کی نفی کرنا مقصود ہے۔ مثلاً کوئی اس جیسا نہیں اس کا ہمسر نہیں، کوئی اس کا حریف نہیں۔ اس کے ماں باپ نہیں۔ بیوی بیٹا نہیں [۲]۔ اور دوسری وہ صفات سلبیہ ہیں۔ جن سے اس کا وراء الوراء ہونا مراد ہے۔ کہ وہ جسم نہیں جسمانی نہیں۔ جوہر نہیں عرض نہیں۔ حال نہیں محل نہیں۔ محدود نہیں تنہا نہیں۔ جہت سے بے جہت ہے۔ اور نسبت سے بے نسبت ہے۔ یعنی وہ ہمارے مقولات عقلی

(بقیہ حاشیہ ص۸۵) کرتے ہیں۔ شیخ مجدد کو اس نتیجہ کی صحت پر اعتراض ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم نہیں جانتے کہ معیت کی حقیقت کیا ہے۔ قرب کے لغوی معنی ہیں نزدیکی۔ صوفیا نے جو یہ اصطلاح قرآن کی اس آیت سے اخذ کی ہے۔ نحن اقرب الیہ من حبل الورید یعنی ہم اس کی شہ رگ سے زیادہ قریب ہیں (۵۰: ۱۶) ابن عربی کے نزدیک خدا کے بندہ سے قرب کے یہ معنی ہیں کہ بندہ اور خدا عین یکدگر ہیں۔ شیخ مجدد کو اس معنی سے انکار ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرب کی حقیقت معلوم نہیں احاطہ کے معنی ہیں گھیرنا۔ صوفیا نے یہ اصطلاح قرآن کی اس آیت سے اخذ کی ہے کان اللہ بکل شیئ محیطا یعنی خدا ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے (۴: ۱۲۶) ابن عربی احاطہ کے معنی بھی عینیت سمجھتے ہیں۔ شیخ مجدد کو اس معنی سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ احاطہ کی اصلیت ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔ اگرچہ ایک خاص مقام پر شیخ مجدد کا رجحان اس طرف پایا جاتا ہے۔ کہ وہ احاطہ سے احاطہ علمی مراد لیتے ہیں یعنی یہ کہ خدا اپنے علم سے ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے۔

[۱] مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب ۲۶۶

[۲] 〃 〃 دفتر سوم 〃 ۱۱

کا مصداق ہونے سے بالاتر ہے۔ پھر ایجابی صفات ہیں۔ اور ایجابی میں بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک اضافی ہیں مثلاً قدم، ازلیت، وجوب[1] اور الوہیت۔ ان کا اثبات اس لئے کیا گیا ہے۔ کہ ان کے مقابل جو صفات ہیں وہ نقص کی صفات ہیں۔ اور ان کے مقابلہ میں یہی صفات کامل معلوم ہوتی ہیں۔ ورنہ اس کی ذات سے وجوب و امکان کچھ نسبت نہیں رکھتے۔ لیکن چونکہ انحصار عقلی امکان، وجوب اور امتناع ہی میں ہے۔ لہذا وجوب وجود کا اثبات اس کی ذات کے لئے زیادہ مناسب ہے۔ صفات اضافی کے علاوہ صفات حقیقی ہیں۔ حقیقی صفات وہ ہیں۔ جو محض اسطرح اضافی طور پر اس کی طرف منسوب نہیں کی جاتیں۔ بلکہ اسکی ماہیت میں داخل ہیں۔ مثلاً حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام، تکوین۔

ذات و صفات اور عالم کے تعلق کی نسبت۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ شیخ مجدد صفات کو زاید علی الذات اور عالم کو ظلِ صفات قرار دیتے ہیں۔ یہ علم کلام کی بحث ہے۔ شیخ مجدد نے ماتریدیہ کا مذہب اختیار کیا ہے۔ لیکن وہ اس کی تصدیق از روئے کشف بھی کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ صفات عین ذات نہیں اور ذات صفات سے تکمیل نہیں پاتی۔ بلکہ بنفس خود کامل ہے۔ وہ اپنی ذات سے موجود ہے۔ اپنی ذات سے حیّ ہے اپنی ذات سے علیم ہے۔ اپنی ذات سے قدیر ہے۔ اپنی ذات سے مرید ہے۔ اپنی ذات سے سمیع ہے۔ اپنی ذات سے بصیر ہے اپنی

---

[1] حکماء اسلام کے نزدیک وجود کی تین قسمیں ہیں۔ واجب، ممکن، ممتنع۔ واجب وہ ہے جس کا عدم متصور نہ ہو سکے۔ ممتنع وہ ہے جس کا وجود متصور نہ ہو سکے اور ممکن وہ ہے جس کا نہ تو عدم ناقابل تصور ہو۔ نہ وجود ناقابل تصوّر ہو وجوب وجود واجب کی صفت ہے۔

ذات سے کلیم ہے۔ اور اپنی ذات سے مکون[1] ہے۔ اس کی صفات یعنی وجود[2]، حیات، علم، قدرت وغیرہ جن کا ظل یعنی معلول یہ عالم ہے۔ ذات کے تعینات ہیں۔ شیخ مجدد تعینات یا تنزلات کہنے سے ابا کرتے ہیں کیونکہ اس سے عینیت کا احتمال ہوتا ہے۔ اُن کے نزدیک صفات ظلِ ذات ہیں اور عالم ظل صفات ہے۔ ان تعینات یا تنزلات یا اظلال کی تدریج شیخ مجدد کے ہاں یہ ہے۔ کہ ذات کاملہ موجب ہوتی ہے۔ صفت وجود کی۔ وجود کے بعد صفت حیات ہے۔ کیونکہ وہ وجود کے بغیر ممکن نہیں۔ حیات کے بعد صفت علم ہے۔ علم کے بعد صفتِ قدرت ہے۔ قدرت کے بعد صفت ارادہ ہے۔ ارادہ کے بعد صفت سمع ہے۔ سمع کے بعد صفت بصر ہے۔ بصر کے بعد صفت کلام ہے۔ کلام کے بعد صفت تکوین ہے۔ صفت تکوین موجب ہے۔ تخلیق عالم کی۔ عالم اس کا ظل یعنی معلول ہے۔ تجلی نہیں۔ یہ صفات زاید علی الذات ہیں۔ اس لئے کہ ذات کاملہ بتدریج انہیں وجود میں لاتی ہے۔ تاکہ تخلیق عالم فرمائے۔ یہ تدریج منطقی ہے۔ وہ ذات کاملہ جو غنی عن العالمین ہے ان صفات کے ذریعہ سے جو زاید علی الذات ہیں عالم کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ اور اُسے پیدا کرتی ہے[3]

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر سوم مکتوب ۲۶

[2] وجود، گویا وجود محض کی بلندی سے وجود مقید کی طرف نزول کرنے کے معنی میں متصور ہوتا ہے۔ پس تنزل کے معنی تقید یا تعین کے ہوئے۔

[3] صفات زائد علی الذات ہیں۔ یعنی خدا کی صفات اس کی عین ذات نہیں ہیں یہ متکلمین ماتریدیہ کا مذہب ہے۔ شیخ مجدد ان کے ہمنوا ہیں۔ یہ صفات کمالات ذاتیہ کے علاوہ زاید بر ذات متصور ہیں۔ یہ صفات اضافی ہیں۔ یہ تخلیق عالم کی نسبت سے وجود میں آتی ہیں۔ اور خدا اس مقصد کے لئے اپنی ذات میں پیدا کرتا ہے۔ یہ غور و فکر کی ایک صورت ہے۔ جو وحدت وجود کی مشکلات سے بری ہے۔ وحدت وجود کا ایک تقیہ یہ تھا کہ صفات عین ذات ہیں۔ (مکتوبات دفتر سوم مکتوب ۲۶)

شیخ مجدد کا نظریۂ تخلیق یہ ہے کہ خدا وجود کامل ہے۔ اور تمام صفاتِ کمال پر اپنی ذات سے محیط ہے۔ وہ بنفسِ خود کامل ہے۔ اسے کسی غیر کی طرف کوئی احتیاج نہیں۔ عدم بھی اس کے وجود کا متقابل نہیں۔ وہ عالم کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے۔ اس کے لئے وہ اپنی ذات میں صفت وجود کو پیدا کرتا ہے[1]۔ اور ہمچنیں صفت حیات، صفت علم، صفت قدرت، صفت ارادہ، صفت سمع، صفت بصر، صفت کلام اور صفت تکوین۔ یہ صفات صفت وجود کی صورتیں ہیں۔ اب اس وجود کے بالمقابل عدم محض ہے۔ اور اس حیات کے بالمقابل موت اور علم کے بالمقابل جہل ہے اور قدرت کے بالمقابل عجز ہے۔ اسی طرح ان تمام صفات کے اعدام متقابلہ ہیں۔ خدا اپنے اس وجود محض کا ظل[2] یا انعکاس عدم متقابلہ یعنی عدم محض میں ڈالتا ہے۔ اور وجود ممکن وجود میں آجاتا ہے۔ وہ اس حیات کا ظل اس کے عدم متقابل یعنی موت میں ڈالتا ہے۔ اور حیات ممکن وجود میں آجاتی ہے۔ اسی طرح وعلم کا عکس جہل میں ڈالتا ہے۔ اور علم ممکن وجود میں آجاتا ہے۔ اسطرح ممکن کا وجود عدم اور وجود کے

---

[1] اس طرح شیخ مجدد کا مسلک یہ ہے کہ وجود ایک حقیقت ہے۔ جو خدا نے پیدا کی ہے۔ حقیقت ذات خداوندی میں شامل نہیں ہے۔ اس سے ان کی مراد اولاً تو یہ ہے کہ وجود خداوندی اپنی نوع کی ایک الگ حقیقت ہے اور ہم اسے اس قسم کا وجود نہیں کہہ سکتے۔ جیسے ہم جانتے ہیں۔ ثانیاً یہ کہ وجود اشیا ایک صفت ہے۔ اس معنی میں کہ وہ انہیں خدا کی طرف سے عطا ہوتی ہے۔

[2] یہاں قابل غور یہ ہے کہ ظل یا انعکاس جس کا شیخ مجدد ذکر کرتے ہیں ان کے نزدیک اس معنی میں متصور نہیں۔ جو ابن عربی کے پیش نظر ہے بلکہ ان الفاظ سے در اصل شیخ مجدد کا مطلب یہ ہے۔ وجود اشیاء وجود خداوندی کا پیدا کیا ہوا یعنی معلول ہے۔ جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا۔

امتزاج کا نتیجہ ہے، اور ممکن کی حیات موت وحیات کے امتزاج کا نتیجہ ہے۔ اور ممکن کا علم جہل وعلم کے امتزاج کا نتیجہ ہے۔ ممکن کے اپنے وجود کی حقیقت عدم ہے، ممکن میں جو وجوہات حیات وعلم وغیرہ پائے جاتے ہیں۔ وہ خدا کے عطیات محض ہیں۔ یہ ہے وہ اصول جس پر عالم وجود میں آیا ہے۔ یعنی یہ عدم محض سے وجود میں آیا ہے اور اس نے وجود خارجی حاصل کر لیا ہے، ہمچنیں عالم اور اشیاء عالم کی مختلف صفات ہیں[1]۔

خارج میں وجود حقیقی دراصل فقط خدا کی ذات کو حاصل ہے۔ عالم کو وجود خارجی عطا کیا گیا ہے۔ لیکن یہ وجود نمود بے بود سے زیادہ نہیں تاہم یہ نمود ایسی نہیں جو ہمارے وہم وتخیل پر منحصر ہو۔ بلکہ اپنے آپ موجود ہے۔ اس کی مثال شعلہ جوالہ کی سی ہے۔ جیسے ایک لکڑی کو لیں اور اس کے ایک سرے کو آگ لگا دیں اور وہ جل کر دہکنے لگے۔ اور پھر لکڑی کے دوسرے سرے کو پکڑ کر تیزی سے گھمائیں تو آگ کا ایک دائرہ نظر آنے لگے ۔ اس نمود کو کسی طرح مستقل اور فی نفسہ قائم کر دیا جائے۔ عالم کا وجود اس دائرہ جیسا ہے[2]۔ اس کی دوسری مثال یہ ہے، کہ کسی شعبدہ باز نے ایک بادشاہ کے سامنے اپنے شعبدہ سے ایک باغ پیدا کر دیا تھا اور اس میں پھل آگئے تھے۔ بادشاہ نے یہ سنا تھا کہ اگر شعبدہ باز کو قتل کر دیا جائے تو شعبدہ مستقل طور پر قائم رہتا ہے، چنانچہ شعبدہ باز کو قتل کر دیا گیا۔ اور باغ قائم رہا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ باغ اب تک موجود ہے۔ اور اس میں پھل آتے ہیں، یہی حال اس عالم کا ہے، کہ عدم محض سے وجود میں آیا ہے اور

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر دوم مکتوب ۱ دفتر سوم مکتوبات ۵۸، ۸۹

[2] 〃 〃 دفتر سوم مکتوب ۵۸

محض نمود ہے۔ لیکن بذات خود قائم اور مستقل ہے[1]۔

شیخ مجدد کو اس پر اصرار ہے کہ عالم کو اپنے صانع بے چوں کے ساتھ سوائے اس کے کوئی اور نسبت نہیں کہ عالم اس کا مخلوق ہے۔ اور اُس کے پوشیدہ کمالات پر دلیل ہے۔ اس حکم کے سوائے جتنے حکم ہیں یعنی اتحاد عینیت احاطہ معیت وغیرہ سب سکر وقت اور غلبہ حال پر مبنی ہیں وہ سالک جو صحو سے بہرہ یاب ہیں ان علوم سے بیزار ہوتے ہیں انہیں بھی اثنائے راہ میں یہ معارف حاصل ہوتے ہیں۔ آخر کار وہ ان معارف سے گذر جاتے ہیں اور علوم شریعت کے مطابق اس پر ایراد کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ عالم اور خدا کے مابین اتحاد وعینیت کا اثبات کرنا بڑی سخت غلطی ہے۔ یہ غلطی اسی قسم کی ہے۔ جیسے کوئی صاحبِ کمال اپنے پوشیدہ کمالات کو ظاہر کرنے کے لئے ایسے حروف اور آوازیں ایجاد کرے جو اس کے کمالات پر دلیل ہوں۔ اور کوئی یہ کہے کہ یہ حروف اور یہ آوازیں اس موجد کا عین ہیں[2]۔

انسان کی نسبت شیخ مجدد کہتے ہیں کہ انسان اصل میں عبارت ہے۔ روح سے۔ اور روح عالم اَمر[3] سے تعلق رکھتی ہے۔ یعنی اس کے وجود کی نوعیت

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر سوم مکتوب ۱۲۲ [2] مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب ۳۱، ۲۸۷

[3] عالم خلق وہ کائنات ہے جس میں ترتیب و تدریج ہے۔ یہ امتیاز اس آیۂ قرآنی پر مبنی ہے قل الروح من امر ربی۔ اس کی تعبیر یہ ہے کہ روح عالم خلق سے تعلق نہیں رکھتی عالم خلق کائنات مادی پر مشتمل ہے۔ بلکہ وہ دوسرے عالم یعنی عالم امر سے تعلق رکھتی ہے عالم خلق فی الفور تخلیق ہوا ہے۔ کائنات مادی عالم ترتیب و تدریج ہے۔ اس میں اشیاء بالترتیب اور زمانہ کے اندر وجود کی صورت اختیار کرتی ہیں۔ اور روح ایسی نہیں اس کا تعلق فی الفور خلق ہونے والے عالم سے ہے۔ اس امتیاز میں ایک اشارہ استدلالی فلسفہ کی طرف پایا جاتا ہے۔ جس کی رو سے محسوس زمانی ہے اور معقول غیر زمانی۔ مقابلہ کرو دفتر اول مکتوب ۲۹۰

مختلف ہے۔ عالم کے وجود سے جو عالم خلق میں داخل ہے۔ وہ اپنی ذات سے بے چون و بے چگوں ہے۔ یعنی ایک یکتا و یگانہ ہستی ہے۔ اور اس کی توجیہہ نہیں کر سکتے۔ یعنی کسی دوسری ہستی سے متفرع نہیں کر سکتے۔ اس کا اپنا طبعی رجحان اللہ کی رضاجوئی کی طرف تھا۔ لیکن اسے عالم خلق سے متعلق کر دیا گیا۔ یعنی اُسے جسم دے دیا گیا۔ اس سے اسمیں کچھ نئے صفات یعنی طغیان و سرکشی پیدا ہو گئے۔ اور وہ اس کی محتاج ہو گئی کہ اس کا تصفیہ اور تزکیہ کیا جائے۔ اور اس کے طبعی رجحان کو قوت پہنچائی جائے۔ یہی سرکشی ہے۔ جو تمام برائیوں کا سرچشمہ[1] ہے۔ ایسی حالت میں وہ نیکیوں سے متنفر اور برائیوں کیطرف مائل ہوتی ہے۔ اسی حالت کو نفس امارہ سے تعبیر کیا جاتا ہے مگر اس سرکشی کے باوجود اس میں طبعی استعداد ہے۔ کہ برائیوں پر غالب آ جائے[2] تزکیہ پاکر رفتہ رفتہ اس ندامت اور ملامت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس حالت کو نفس لوامہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس سے ترقی کر کے ایک اور درجہ ہے جسے حاصل کرنے کے بعد وہ خدا کے احکام سے اتنی مناسبت پیدا کر لیتی ہے

---

[1] مبداء و معاد ص ۱۹، ۲۰

[2] شیخ مجدد اخلاقی اختیار کے اثبات پر بہ شدت مصر ہیں۔ کیوں کہ جبر کو ماننا کفر ہے اولاً اس بناء پر کہ قرآن میں صاف موجود ہے فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر یعنی جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر ہو جائے۔ (۱۸: ۲۹) مقابلہ کرو مکتوبات دفتر اول مکتوب ع ۲۸۹۔ ثانیاً اس بناء پر کہ قرآن میں وارد ہے لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا یعنی اللہ پاک اس سے زیادہ کسی پر ذمہ داری نہیں رکھتا جتنی کسی میں طاقت ہے۔ (۲: ۲۸۶) مقابلہ کرو مکتوبات دفتر اول مکتوب ع ۲۸۹۔ ثالثاً اس بناء پر کہ اسلام اور عقل دونوں کی رو سے مستحسن و مذموم ہونے کے مصداق ہیں۔ اور اسی لئے جزا اور سزا کے مستوجب ہیں۔ مکتوبات دفتر اول مکتوب ع ۲۹۰۔ اس مسئلہ پر وہ علم کلام اور استدلال عقلی کی بناء پر مکتوب ع ۲۸۹ دفتر اول میں مفصل بحث کرتے ہیں۔

کہ کسی امر کا بجالانا اور کسی نہی سے بچنا اس پر گراں نہیں رہتا۔ ارتقائے روحانی کے اس درجہ کا نام نفس مطمئنہ ہے۔ اور یہی انسانیت کی تکمیل ہے یہی انسان کی غایت قصویٰ ہے۔ اور یہی تخلیق انسانی کا مقصود ہے[۱]۔ اسی کے حصول کا نام مقام عبدیت ہے۔ مقام عبدیت اس وقت حاصل ہوتا ہے، جب انسان ماسواء اللہ کی گرفتاری سے پوری طرح آزاد ہو جائے۔ یہاں یہ امر قابل غور ہے۔ کہ محبت الٰہی مقصود بالذات نہیں، بلکہ ماسواء اللہ سے علائق کے قطع ہونے اور مقام عبدیت پر فائز ہونے کا ایک ذریعہ ہے[۲]۔ شیخ مجدد کے نزدیک انسان اور خدا کے مابین عبد اور معبود کی نسبت ہے۔ عبدیت کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنی ساری زندگی رضائے الٰہی کے مطابق ڈھالے۔ اور اوامر و نواہی کو صرف اس لئے پورا کرے کہ وہ اُس کے احکام ہیں۔ انسان اور خدا کے مابین ایک اور بھی نسبت ہے۔ یعنی معرفت معرفت کے معنی صرف یہ ہیں کہ انسان خدا کو جاننے میں اپنے عجز کا اعتراف کرے۔ جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کا قول ہے العجز عن درك الادراك ادراك فھو سبحانہ من لم یجعل للخلق الیہ سبیلا الا بالعجز عن معرفتہ یعنی خدا کو سمجھ سکنے سے اپنے عجز کا اعتراف ہی اس کی صحیح معرفت ہے۔ پاک ہے وہ ذات جس نے مخلوق کے لئے کوئی راہ اپنی جانب بجز معرفت سے عاجز ہونے کے پیدا نہیں کی[۳]۔

---

[۱] مکتوبات امام ربانی دفتر دوم مکتوب ۵۰ و قرآن ۸۹ : ۲۸ تا ۳۰
[۲] " " دفتر اول " ۳۶
[۳] " " " " " ۳۰، ۱۷۰

باب دوئم

شیخ مجدّد کے تصوّرِ توحید کی مقبولیّت

توحید اسلام کا امتیازی عقیدہ ہے۔ متصوفین نے اسے وحدت وجود
کی صورت دی۔ تصوف کا اثر اسلامی معاشرت میں اس درجہ سرایت کر گیا کہ
وحدت وجود ایک مسلم عقیدہ بن گیا۔ اس نے تمام اسلامی سوسائٹی کو از سرتاپا
متاثر کر دیا نہ صرف یہ شعور مذہبی شعور اخلاقی پر اثر انداز ہوا بلکہ اعمال پر
اثر انداز ہوا۔ اعمال سے گذر کر یہ شعور جمالی پر اثر انداز ہوا۔ اسلام کے
شعر و ادب اور فلسفہ و حکمت پر بھی اثر انداز ہوا۔ یہاں تک سمجھا جانے
لگا کہ یہی وہ حقیقت تھی جس تک انسان کی رسائی ممکن تھی۔ بلکہ در اصل
تعلیم اسلام کا حقیقی مفہوم یہی تھا۔ اور یہی وہ حقیقت تھی جو ارباب طریقت اور
بڑی بڑی شخصیتوں پر منکشف ہوئی تھی۔ اور کشف و شہود سے بلا واسطہ
حاصل ہو جاتی تھی۔ پس تاریخ اسلام میں یہ ایک عظیم الشان واقعہ ہے۔ کہ
شیخ مجدد جیسے شخص نے جو بہ اعتبار عالم دین اور صاحب باطن ہونے کے
ایک مسلمہ حیثیت رکھتے ہیں۔ وحدت وجود کو نقد و نظر کے لئے اختیار کیا اور
جانچنے اور پرکھنے کے بعد اس شدت سے اس کی تنقیص و تغلیط کی۔ اور
ایسی آزادی سے اس کی غلطیوں کو واضح کیا۔ اور کشف و شہود کی واقعیت

کا جس پر وحدت وجود مبنی تھا۔ اس قدر شد و مد سے انکار کیا۔ کہ اس کا حق ادا
کر دیا۔ اس سے بھی بڑھ کر انہوں نے توحید کا ایسا تصور پیش کیا۔ جو وحدت
وجود سے بالکل متضاد تھا۔ اور اس پر شدت سے اصرار کیا کہ وحدت وجود
نہیں۔ بلکہ خود ان کا تصوّر توحید صحیح اسلامی تصور ہے۔ اور یہی وہ تصوّر ہے
جو رسولؐ اللہ پر اتری ہوئی وحی سے ماخوذ ہو سکتا ہے۔ اس باب میں شیخ
مجدّد نے تصوف اسلامی کا رُخ پھیر دیا۔ اور اسے اسلام کی اصلی تعلیم کے
بہت قریب پہنچا دیا۔ یہ ایک انقلاب تھا۔ اور ان کے خیالات اس سرعت
کے ساتھ پھیلے کہ خود ان کی زندگی میں عالم اسلام کے کثیر حصہ نے انہیں
مجدّد تسلیم کر لیا۔

اہل تصوف میں سے بہت شاذ ہے کہ کسی نے مسئلہ توحید میں شیخ
مجدد سے اختلاف کیا ہو۔ کہہ سکتے ہیں کہ نقشبندی مجددی طریقہ میں کوئی
آواز اس کے خلاف نہیں اٹھی۔ گو آثار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے طریقوں
کے متصوفین وحدتِ وجود پر قائم رہے۔ لیکن کسی نے یہ جراءت نہیں کی
کہ شیخ مجدد کی تغلیط یا تردید کرتا۔ اس کا ثبوت اس سے ملتا ہے۔ کہ پہلا
شخص جس نے اس بحث پر تقریر کی وہ شاہ ولی اللہ ہیں۔ جو شیخ مجددؒ کے
قریباً ایک صدی بعد ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب ایک بڑے سرکردہ
عالم دین اور صاحب باطن شخص شمار ہوتے ہیں۔ شاہ صاحب نے قریباً
۱۱۴۳ھ میں ایک رسالہ لکھا جس کا نام فیصلہ وحدت الوجود والشہود ہے
اس رسالہ میں جو مکتوب مدنی کے نام سے مشہور ہے۔ شاہ صاحب نے
ابن عربی اور شیخ مجدد کی مسئلۂ توحید میں تطبیق کی ہے۔ یعنی یہ بتایا ہے۔

کہ حقیقتاً ان دونوں صاحبوں کے خیالات میں کوئی فرق نہیں۔ اور ان کی نزاع فی الواقعہ نزاع لفظی ہے۔ اس تطبیق کی ابتدا شاہ صاحب نے اس دعوئی سے کی ہے۔ کہ مجھے تطبیق کا علم عطا کیا گیا ہے۔[ا] ان کے بیان سے متبادر ہوتا ہے کہ وہ یہ تقریر بربنائے کشف نہیں کر رہے۔ کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ میں ابن عربی اور شیخ مجدد کے بیانات کو سامنے رکھ کر ایک حکم کی حیثیت سے تقریر کر رہا ہوں۔ اور یہ دونوں بزرگوں کے بیان کی فقط توجیہہ[۲] ہے۔ شاہ صاحب کی سعئ تطبیق سے بہت بڑی بحث پیدا ہو گئی جو مدت تک جاری رہی اس کی تفصیل یہ ہے۔

شاہ ولی اللہ

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ذوق صحیح سے ادراک ہوتا ہے کہ وجود ایک شے ہے قائم بنفسہٖ اور مقوِّم لغیرہ۔ یہ وجود منبسط ہے۔ جو صور موجودات اختیار کر لیتا ہے۔ اس وجود میں تنزلات واقع ہوتے ہیں۔ وجود منبسط کے تنزلات دو قسم کے ہیں۔ ایک علمی دوسرے عینی۔ پہلے دو تنزلات علمی ہیں۔ اور بعد کے عینی۔ وجود منبسط کا پہلا تنزل تجلّیٔ بنفسہٖ ہے۔ یہ ایک ایسی کلی شان ہے جس میں اجمالاً سب کچھ موجود ہے۔ دوسرا تنزل تفصیلی ہے جس میں تنزل اولیٰ کے اجمال کی تفصیل ہوتی ہے۔ تنزلات علمی کے بعد تنزلات عینی ہیں۔ جن میں اجمال نہیں ہو سکتا۔ بلکہ تفصیل لازم ہے صوفیائے کے نزدیک حقائق ممکنات تلبسات و شئون و اعتبارات ہیں۔ اسی وجود منبسط کے۔ پس جس وقت وہ بہ حیثیت متلبس کے جانا جاتا ہے۔ تو وہ ممکن ہوتا ہے۔ اور جب وہ بہ حیثیت متلبس کے جانا جاتا ہے۔ تو وہ واجب

[ا] فیصلہ وحدت الوجود والشہود ص ۳ سطور ۹ تا ۱۵

[۲] " " " " ص ۵ سطور ۱۳ تا ۱۵

ہوتا ہے[1]۔ مثلاً موم جس سے انسان، گھوڑے اور گدھے کی مختلف صورتیں بنالی گئیں۔ لیکن وہ موم بحال خود موجود ہے۔ اسی نے مختلف صورتیں اختیار کرلی ہیں، یہ صورتیں فقط تمثالیں ہیں، ان کا وجود موم کا غیر نہیں[2] ——

دوسرے مقام پر شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ وجود منبسط محسوس اور معقول میں مشترک ہے یہی وہ مفہوم ہے جس کی بناء پر وہ معدوم سے جدا ہے[3]۔ وہ وجود لابشرط شے ہے وہ ھیولی ہے۔ تمام موجودات کا۔ دوسرے مرتبہ میں وہ وجود بشرط لا ہے۔ جیسے انسان اور فرس اور تیسرے مرتبہ میں وہ وجود بشرط شے ہے جیسے ارسطو اور یہی وحدت وجود ہے[4]۔

جس چیز کا نام وحدتِ شہود ہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ اسماء شئون منعکس ہوگئے ہیں اعدام متقابلہ میں اور اس طرح ممکن وجود میں آگیا[5]۔ لیکن استعارے اور تشبیہ سے قطع نظر کرکے دیکھا جائے تو اس کے معنی فقط یہ نکلتے ہیں۔ کہ واجب کامل ہے۔ اور ممکن، ناقص اور ضعیف اور بے حقیقت[6] اور یہ سمجھنا کہ حقائق ممکنات اسماء صفات ہیں۔ جو مرتبہ علم میں متمیز ہوگئے ہیں۔ یا یہ سمجھنا کہ حقائق ممکنات اسماء وصفات ہیں جو اعدام متقابلہ میں منطبع ہوگئے ہیں۔ بعینہٖ ایک ہی بات ہے۔ ان میں اگر کچھ فرق ہے بھی تو وہ اتنا کم ہے کہ تفتیش کرنے والے اسے خاطر میں نہیں لاتے[7]۔ پس شیخ مجدد کا یہ سمجھنا کہ وحدت وجود اور وحدتِ شہود میں متبائن ہے۔ تسامح محض

---

[1] فیصلہ وحدۃ الوجود والشہود ص ۱۲، ۱۳

[2] " " " ص ۲ سطر ۱۲ تا ۱۸

[3] " " " ص ۲۳

[4] " " " ص ۶

[5] " " " ص ۷

ہے۔ ابن عربی بھی یہی سمجھتے ہیں۔ اور وحدت وجود اور وحدت شہود میں محض نزاع لفظی ہے[۱]۔ وحدت شہود سے مراد صرف یہ ہے کہ واجب کے کامل ہونے ممکن کے ناقص اور ہیچ ہونے پر اصرار کیا جائے۔ اور اس اعتبار سے بھی ابن عربی شیخ مجدد کے مطابق ہیں۔ ابن عربی مانتے ہیں۔ کہ ممکن ناقص اور ہیچ ہے۔ اور کمال ذات واجب ہی کو حاصل ہے[۲]

خواجہ میر ناصر

لیکن شیخ مجدد کے ماننے والے متصوفین نے اس کو قبول نہیں کیا۔ چنانچہ خواجہ میر ناصر عندلیب نے اپنی کتاب نالۂ عندلیب (۱۱۵۳ھ) میں وحدت وجود کی تغلیط کی اور کہا کہ حقیقت کے اعتبار سے وحدت وجود سراسر غلط ہے اور وحدت شہود قرین صواب ہے۔ گو حال و کیفیت کے اعتبار سے دونوں کا منشاء ایک ہو۔ یعنی ماسواء سے نظر کا ہٹ جانا[۳]۔ اس تقریر کو ان کے بیٹے خواجہ میر درد نے پہلے اپنی کتاب واردات درد (۱۱۶۰ھ) میں اور پھر علم الکتاب میں جو واردات کی شرح میں لکھی گئی ہے توضیح مزید کی ہے۔ واضح ہو کہ ان دونوں بزرگوں کی تقریر کشف و شہود پر مبنی ہے۔ اور خواجہ میر درد اپنی کتابوں کو لفظ بہ لفظ الہامی فرماتے ہیں[۴]

خواجہ میر درد

خواجہ میر درد فرماتے ہیں کہ وحدت وجود کے فقط یہ معنی ہیں کہ موجود بالذات صرف وہی ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ واجب اور ممکن کی ماہیت ایک ہے۔ اور عبد اور معبود ایک دوسرے کا عین ہیں۔ اور خدا کلی طبیعی کی طرح اپنے

---

۱ فیصلہ وحدت الوجود والشہود ص ۲۹

۲ " " ص ۳۰

۳ نالۂ عندلیب ص ۴۳۶-۴۴۳ و علم الکتاب ص ۱۸۶-۱۸۳

۴ علم الکتاب ص ۹۲

افراد میں موجود ہے ۔ کیوں کہ یہ سراسر زندقہ ہے ۔ اور اس معنی میں وحدت وجود کا عقیدہ اکابر صوفیہ کے مفہوم کو نہ سمجھنے پر مبنی ہے ۔ مذہب میں توحید وجودی کی بایں معنی کوئی اہمیت نہیں ۔ کہ وجود ، موجودات میں ساری ہے ۔ کیونکہ کثرت میں وحدت "جو عوام کی زبان پر ہے ۔ اور ہر ہندو جوگی بھی اسپر گفتگو کرتا ہے ۔ اس کے لئے ایمان کی بھی شرط نہیں بالکل تبذل مسئلہ ہے ۔ جو ذرا سمجھانے سے سمجھ میں آجاتا ہے ۔ لہذا انبیاء کی بعثت کا مقصود نہیں ہو سکتا [1]

دوسرا مسئلہ وحدت شہود ہے ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ذات واجب کے بغیر موجودات ممکنہ کا وجود نہیں ہو سکتا ۔ اور موجودات اسی ایک ذات کے نور سے موجود ہیں [2] ۔ اکثر ناواقف جو شیخ مجدد کے کلام کی حقیقت کو نہیں سمجھے اپنے گمان میں انہیں ظل کا قائل سمجھتے ہیں ۔ حالانکہ اُن کی یہ تحقیق وسط سلوک میں تھی ۔ اکثر صوفیائے خام ناتمام جو اپنے زعم میں اپنے آپ کو عارف کامل سمجھتے ہیں شیخ مجدد کی تصانیف کو دیکھکر جن میں اثنینیت اور ہمہ از وست کا بیان ہے ۔ خیال کرتے ہیں ۔ کہ وہ حقیقت سے ناواقف تھے ۔ اور کیوں کہ مسئلہ توحید بہت مشکل ہے ۔ وہ ان پر پوری طرح منکشف نہیں ہوا تھا ۔ مگر وہ یہ نہیں سمجھتے کہ کل من عند اللہ کے مطابق ہمہ از وست کی تصدیق وحی سے ہوتی ہے اس لئے ہمہ اوست غلط ہے اور ہمہ از وست صحیح ہے [3]

نتیجہ یہ ہے کہ وحدت وجود کا عقیدہ نفس الامر کے اعتبار سے باطل

---

[1] علم الکتاب ص ۱۶۵
[2] " ص ۱۸۳
[3] " ص ۱۸۳ - ۱۸۴

ہے وحدت شہود حق ہے۔ لیکن کیفیت اور حال کے اعتبار سے دونوں کا مقصود ایک ہی ہے۔ یعنی قلب کا ماسوا کی گرفتاری سے آزاد کرنا پس اگر کوئی ان دونوں کیفیات میں سے کسی ایک سے یا دونوں سے مشرف ہوجائے تو ایک ہی بات ہے[1]۔ وحدت وجود اور وحدت شہود دونوں مسائل بعد میں پیدا ہوئے ہیں۔ وحدت وجود میں عقل ونظر کے مطالبہ کو پورا کرنے کے لئے آیات واحادیث کو موڑ توڑ کر بیان کیا ہے۔ اور بہ تکلف اُسے مذہب کے مطابق ثابت کرنے کی سعی کی ہے۔ اور وحدت شہود میں نظر آیات واحادیث پر ہے بہ تکلف عقل واستدلال کو ان کے مطابق ثابت کرنے کی سعی کی ہے۔ اکثر صوفیہ وجودیہ اپنے عقل و وجدان کے تابع ہیں۔ اور مرتبہ اول میں اپنی تحقیق پر اعتماد رکھتے ہیں۔ اور فقط مرتبۂ ثانی میں عقل کے ضمن میں رسولؐ کی کمزور تبعیت کرتے ہیں اور آیات واحادیث کو اپنے مذاق کے مطابق بنا لیتے ہیں۔ گویا حقیقت میں شریعت سے انہیں کوئی سروکار نہیں۔ جو کچھ اپنی عقل واحساس سے معلوم ہوتا ہے وہ ان کے نزدیک ثابت ہے۔ اور شریعت محمدؐیہ کا اتباع بذات خود اُن کے پیش نظر نہیں۔ وہ اپنے خیال میں گمان رکھتے ہیں کہ ہم نفس واقعہ کا ادراک کر رہے ہیں۔ .... اور ہمارا مقصود اس امر کی تحقیق کرنا ہے کہ فی الواقعہ ممکن عین واجب ہے۔ یا اس کا غیر۔ اور مخلوق عین خالق ہے۔ یا اس کا غیر۔ اور اس امر کے سمجھنے میں اُن کی اپنی عقل اُن کا مقتدا ہے۔ اور وہ دلائل عقلی سے اپنی راہ چلتے ہیں۔ اور شخصی ایمان کو بہ تکلف اپنے ساتھ گھسیٹے لئے چلے جاتے ہیں۔ ...... اور

[1] علم الکتاب ص۱۴۲

بیشتر صوفیہ شہودیہ بمرتبۂ اول تابع شرع ہیں۔ اور اصل میں شریعت کے مطابق اعتقاد رکھتے ہیں۔ اور بمرتبۂ ثانی شرع کے ضمن میں جس قدر اپنی عقل کو دخل دے سکتے ہیں دیتے ہیں۔۔۔۔۔۔۔۔ گویا در حقیقت انہیں عقل سے کوئی سروکار نہیں۔ بلکہ جو کچھ خدا اور رسولؐ نے فرمادیا ہے وہ ان کے نزدیک متحقق ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔ وہ دل میں بھی یقین رکھتے ہیں کہ جس چیز کی خبر خدا اور رسولؐ نے دی امر واقعہ وہی ہے۔ اور ہمارا مقصود یہ نہیں کہ تحقیق کریں۔ کہ واجب اور ممکن ایک دوسرے کے عین ہیں۔ یا غیر۔۔۔۔۔۔۔ یہ لوگ نور ایمان میں اپنا رستہ طے کرتے ہیں۔ اور شخصی عقل کو بہ تکلف اپنے ساتھ گھسیٹے لئے چلے جاتے ہیں۔[1]

پس ہمیں توحید محمدؐی کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ اور وہ یہ ہے کہ خداوند قدیم اور موجود بالذات ہے۔ اور موجودات سے خارج میں ہے۔ نہ کہ وجود کلی طبیعی کی طرح اُن کے ضمن میں۔ حق یہ ہے کہ وجود باری بنفس خود قائم ہے۔ معہ اپنی صفات کے جو اسکے کمالات ہیں۔ اور موجودات ممکنہ کے پیدا ہونے سے اس کی ذات میں کچھ اضافہ نہیں ہوتا۔ ان کے نابود ہونے سے کوئی کمی نہیں ہوتی۔ کان اللہ لم یکن معہٗ شیئٌ۔ الآن کما کان[2]

---

[1] علم الکتاب صفحہ ۶۰۹ تا ۶۱۰

[2] علم الکتاب صفحہ ۱۸۶ ۔ سنہ ۱۱۹۲ھ میں علامہ میر محمد یوسف بلگرامی نے الفرع النابت من الاصل الثابت کے نام سے لکھا۔ جس میں اسی اختلاف پر اس میں براہ راست شامل ہونے بغیر بحث کی ہے۔ وہ اپنی تقریر کی بنا قرآن اور حدیث پر رکھتے ہیں۔ اور وحدت وجود کی تردید یہ کہکر کرتے ہیں۔ خدا کا شہود جس کے صوفیہ وجودیہ اس زندگی میں مدعی ہیں: اسلام کی رو سے محال ہے۔ یہ رسالہ دونوں

مولوی غلام یحییٰ

خواجہ میر ناصر عندلیب اور خواجہ میر درد کی تقریر میں روئے سخن خصوصیت کے ساتھ شاہ ولی اللہ صاحب کی طرف نہیں۔ لیکن مولوی غلام یحییٰ[۵۱] نے علی الاعلان مرزا مظہر جان جاناں[۵۲] کے ایماء سے شاہ ولی اللہ کی تردید پر قلم اٹھایا۔ اور ۱۱۸۴ھ میں رسالہ کلمۃ الحق لکھا۔ وہ فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب کا یہ کہنا کہ وحدتِ وجود اور وحدت شہود حقیقت اشیاء اور حادث وقدیم کے مابین ربط کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں کا مطلب ایک ہی ہے۔ سراسر غلط ہے۔ ان دونوں مسلکوں کے درمیان کوئی تطابق کسی طرح ممکن نہیں[۵۳]۔ کیونکہ وحدت وجود کی بناء عالم اور موجد عالم کے مابین عینیت پر ہے۔ اور وحدت شہود کی

بقیہ ص ۱۰۳ مسلکوں کے قرآن وحدیث سے ماخوذ ہونے پر ایک سیر حاصل بحث اور تبصرہ ہے۔ بہر کیف اگرچہ رسالہ نہایت عالمانہ ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے۔ کہ اسکی طرف زیادہ توجہ نہیں کی گئی۔ اس کا ایک ہی نسخہ ہے۔ جو مصنف کے اپنے قلم کا لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ علی گڑھ یونیورسٹی لائبریری کے سبحان اللہ سیکشن میں محفوظ ہے۔

۵۱ مولوی غلام یحییٰ (م ۱۱۹۵ھ) علوم عقلیہ اور مذہبیہ کے بڑے فاضل تھے۔ پہلے وہ لکھنؤ میں درس دیا کرتے تھے۔ انہوں نے بہت سی شرحیں اور حاشیے فلسفہ کی کتابوں پر لکھے ہیں۔ آخر کار فلسفہ سے دست بردار ہوکر انہوں نے راہ سلوک اختیار کی۔ اور مرزا صاحب کے ہاتھ پر بیعت کی۔

۵۲ مرزا صاحب (م ۱۱۹۵ھ) تین واسطوں سے شیخ مجدد کے مرید ہیں۔ اور اپنے زمانہ کے سب سے بڑے متصوف ہیں۔ حقیقتہ یہ ہے کہ یہاں مرزا صاحب ہی کے واسطہ سے جو سلسلہ پھیلا اس میں سلوک مجددی با اہتمام وکمال محفوظ ہوا ہے۔ انہیں شیخ مجدد سے بہت بڑی عقیدت تھی۔ وہ ایک متعصب شیعہ کے ہاتھ سے شہید ہوئے۔ جسے انہوں نے مرنے سے پہلے معاف کر دیا تھا۔

۵۳ کلمۃ الحق ص ۲۳

روسے واجب اور ممکن کے درمیان غیریت محض ہے۔[1] اولاً یہ کہ حقائق اشیاء وجودیوں کے نزدیک اعیان ثابتہ یعنی اسماء و صفات کے تعینات ہیں اور وحدت شہود کی روسے جو شیخ مجدد کا مذہب ہے۔ حقائق ممکنات عکوس ہیں۔ اسماء و صفات کے جو ان کے اعدام متقابلہ میں منطبع ہو گئے ہیں۔ ان دونوں مذہبوں میں بڑا فرق ہے۔ پہلے کے اعتبار سے ممکنات اسماء و صفات کے عین ہیں۔ دوسرے کے اعتبار سے وہ اسماء و صفات کے غیر ہیں۔ کیونکہ وہ ظل ہیں اسماء صفات کے اور ظل اصل کا عین نہیں ہوتا۔ ثانیاً یہ کہ شاہ ولی اللہ کا یہ کہنا کہ اس باب میں شیخ مجدد کو تسامح ہوا۔ سراسر غلط ہے کیونکہ شیخ مجدد کو واجب اور ممکن کی غیریت پر اصرار بلیغ ہے۔ اُن کی عینیت کو وہ الحاد و زندقہ سمجھتے ہیں۔ اور اس اصرار سے اُن کے مکتوبات بھرے پڑے ہیں۔ ثالثاً یہ کہ وحدت وجود کی رو سے خدا کی ذات میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ اور وہی ذات بصورت تعینات عالم بن جاتی ہے۔ اور وحدت شہود کی رو سے عالم کی تخلیق سے خدا کی ذات میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ وہ بحال خود موجود رہتا ہے ـــــ جو کوئی ان دونوں مذہبوں کے بیان پر پوری طرح غور کریگا اس کی سمجھ میں آجائے گا۔ کہ ان دونوں مذہبوں میں اتنا بڑا فرق ہے کہ نہ تو ایک کو دوسرے پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ اور نہ ان دونوں میں کوئی تطابق ممکن ہے۔[2] علاوہ ازیں مولوی غلام یحییٰ کی تقریر سے متبادر ہوتا ہے۔ کہ انہیں شاہ ولی اللہ پر یہ اعتراض بھی ہے۔ کہ چونکہ وہ وحدت شہود کے متعلق بر بنائے کشف تقریر نہیں کر رہے۔ لہٰذا انہیں

---

[1] کلمتہ الحق صہ ۲۴ تا ۲۶ [2] کلمتہ الحق صہ ۲۴ تا ۲۹

حق نہیں کہ وہ وحدت شہود سے انکار کریں یا اُس کی نسبت کہیں کہ وہ درحقیقت وحدت وجود ہی ہے[۱]. اس کی تائید اُن کے مرشد مرزا مظہر کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے. جو انہوں نے کلمتہ الحق کی تقریظ کے طور پر لکھا ہے. اور نیز شاہ غلام علی صاحب نے (۱۲۱۲ھ) جو مرزا مظہر کے جانشین ہیں. بوضاحتِ تمام یہ لکھا ہے. کہ وحدتِ وجود اور وحدت شہود کشف کے دو جُدا جُدا مقام ہیں. جو اہل سلوک ان مقامات سے گذرے ہیں. وہ جانتے ہیں کہ ان کی تطبیق محال ہے[۲]. یعنی شاہ غلام علی صاحب کے نزدیک بھی شاہ ولی اللہ مقام وحدت وجود سے آگے نہیں بڑھے اور مقام وحدت شہود تک نہیں پہنچے.

شاہ رفیع الدین صاحب

شاہ رفیع الدین صاحب[۳] نے جو شاہ ولی اللہ صاحب کے بیٹے ہیں.

(۱۱۸۰ھ) اس کے بعد ایک ضخیم کتاب دمغ الباطل کے نام سے مولوی غلام یحییٰ کے جواب میں تحریر کی ہے. مسئلہ متنازعہ فیہ کے متعلق شاہ رفیع الدین کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ وحدت وجود اصولی مسئلہ ہے[۴]. یہی حقیقت اسلام ہے[۵]. اور اسے ہی اکابر صوفیا نے اختیار کیا ہے[۶]. اور وحدت شہود نیا نظریہ ہے. جسے شیخ مجدد نے بیان کیا ہے. اور وہ ابن عربی

---

[۱] کلمتہ الحق ص۳ و ص۲۹ [۲] مقامات مظہری ص۸۱

[۳] شاہ رفیع الدین صاحب شاہ ولی اللہ صاحب کے چھوٹے بیٹے ہیں. اردو میں قرآن کے سب سے پہلے مترجم ہیں. اور بڑے مشہور عالم ہیں. انہوں نے اپنے والد کی وحدت وجود اور وحدت شہود میں تطبیق کرنے کی کوشش کی. حمایت میں مولوی غلام یحییٰ کے خلاف "دمغ الباطل" لکھی ہے. اور ان کا استدلال اپنے والد کے ایک شاگرد شاہ شرف الدین صاحب کی لکھی ہوئی فصوص الحکم کی شرح پر مبنی ہے.

[۴] دمغ الباطل ص۸ (ب) [۵] "دمغ الباطل ص۱۱ (الف)" تا ص۱۵ (ب)

[۶] " ص۷ (الف)

کی تقریر کو نہیں سمجھے اور یہ خیال کیا وحدت وجود وحدت شہود سے کلیتہً مختلف ہے. اندریں صورت صحیح طریقہ یہی ہے. کہ وحدت وجود کو اصولی مسئلہ مان کر وحدت شہود سے اس کی تطبیق کی جائے جیسا شاہ ولی اللہ صاحب نے کیا ہے. شاہ رفیع الدین صاحب نے اس بحث پر کچھ زیادہ روشنی نہیں ڈالی اور ان کی یہ تمام سعی دراصل اپنے والد کی تائید میں ایک گرم بحث سے زیادہ نہیں[1]

شاہ سید احمد بریلویؒ

اس سلسلہ میں شاہ سید احمدؒ بریلوی نے بھی بر بنائے کشف و شہود وحدت وجود پر تقریر کی ہے. یہ تقریر صراط مستقیم (۱۲۳۳ھ) میں

---

[1] دمغ الباطل ص۳۰ (ب) تا ص۳۴ (الف)

شاہ اسمٰعیل شہید (۱۱۹۳ھ تا ۱۲۴۶ھ) نے بھی جو شاہ ولی اللہ صاحب کے پوتے ہیں. وحدت وجود اور وحدت شہود کی تطبیق میں عبقات کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے. اور اس کا اقرار کیا ہے. کہ میری یہ تقریر کشف و شہود کی بنا پر نہیں. (عبقات ص۳۳) ان کی رائے بھی یہی ہے. کہ اس بحث میں حق ابن عربی کی طرف ہے. اور شیخ مجدد کو تسامح واقع ہوا ہے. شاہ اسماعیل سمجھتے ہیں کہ ان کے نظریہ کے مطابق وہ مشکلات جو وحدت وجود میں نظر آتی ہیں. باقی نہیں رہتیں. ان کا نظریہ قریباً وہی ہے. جو برکلے کا آخری مسلک ہے. وہ یہ ہے کہ جب خدا نے چاہا کہ وہ بادشاہ علی الاطلاق کی حیثیت سے حکومت کرے تو اس نے اس کائنات کو بہترین نظام کے ساتھ پیدا کیا. عالم کا وجود ہمارے لئے ایک واقعی وجود ہے. وہمی اور خیالی نہیں. لیکن حقیقت میں وہ واقعی نہیں وہ محض خدا کے خیال میں ہے. (عبقات عبقہ ۱۰. ص۲۶ تا ۲۷) یہی وہ نظریہ ہے. جسے نکلسن Panentheism کثرت فی الوحدت کہتا ہے. اور اس میں اور وحدت وجود میں امتیاز کرتا ہے. لیکن شاہ اسمٰعیل شہید بعد میں شاہ سید احمد کے گروہ میں داخل ہوگئے. اس کے یہ معنی ہیں کہ وحدت وجود کے متعلق انہوں نے اپنے اس عقیدہ کو بدل دیا. (صراط مستقیم ص۱۲۰۱۲)

موجود ہے[1]۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب متصوف پر نسبت عشقی غالب ہوتی ہے اس کے رستہ سے حجابات ہٹ جاتے ہیں۔ اور خدا سے تقرب اور ہمکلامی کی خواہش زیادہ ہوتی جاتی ہے۔ اس کیفیت کا غلبہ اسپر بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اس ضمن میں وہ مقام فنا وبقا پر فائز ہو جاتا ہے۔ اس مقام پر اس کی مثال ایسی ہوتی ہے جیسے ــــ لوہے کو آگ میں ڈال دیں تو آگ کے اثرات اُس میں اس حد تک سرایت کر جائیں گے۔ کہ اس میں آگ کے تمام خواص پیدا ہو جائیں گے۔ اور وہ بالکل آگ معلوم ہونے لگے گا۔ اور اس کے بارے میں تمام وہ خصوصیات صادق آنے لگیں گی جو آگ کے بارے میں صحیح ہیں۔ اور اس حالت میں اگر اُس لوہے کے زبان ہوتی تو وہ بھی یہی دعویٰ کرتا کہ میں آگ ہوں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ لوہا آگ نہیں بن گیا۔ بلکہ لوہے کا لوہا ہی ہے۔ یہی حال سالک کا ہے۔ جب اسپر خدا کی محبت غالب ہوتی ہے۔ اور بالکل مغلوب الحال ہو جاتا ہے۔ تو وہ بھی "انا الحق" اور "لیس فی جبتی سواء اللہ" کی قسم کے کلمات زبان پر لاتا ہے[2]۔ اس کے بعد اگر ایک دوسرے مقام پر اُسے ترقی ہو جائے۔ تو اسپر ایک اور کیفیت وارد ہو جاتی ہے۔ اور وہ بے انتہا وسعت اور فراخی کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اس حال میں تمام حقائق کونیہ اور موجودات امکانیہ خدا کی ذات میں نابود اور مضمحل ہو جاتی ہیں۔ اور وہ نسبت جو اس سے پہلے مقام پر اُسے اپنے اور خدا کے مابین محسوس ہوتی تھی۔ یعنی نسبت عینیت اب خدا اور تمام موجودات کے مابین محسوس ہوتی ہے۔ اور وہ ھوالاول والآخر والظاھر والباطن کہنے لگتا ہے۔ مگر اولاً مقام فنا

[1] صراط مستقیم ص ۹۵
[2] صراط مستقیم ص ۱۲ تا ۱۳

پر پہنچنے کے لئے نفی کا شغل کرنے کے ہر گز یہ معنی نہیں کہ حقیقت میں ہر چیز نیست ہو گئی۔ بلکہ مقصود یہ ہے کہ اپنے خیال سے ہر اس چیز کی نفی کی جائے جو غیر خدا ہے۔ کیونکہ حقیقتاً ہر چیز کو نیست سمجھنا خیال باطل ہے۔ اور ہر چیز کا نیست ہو جانا محال ہے۔[۱] اور ثانیاً یہ کہ اگر مقام فنا کے بعد توحید صفاتی کا شہود حاصل ہو تو سالک کو محسوس ہوتا ہے کہ تمام کثرت کا مبدا اور مصدر میں ہی ہوں۔ اور محسوس کرتا ہے کہ میں اتنا فراخ ہو گیا ہوں کہ سب کائنات میرے اندر سما گئی ہے۔ مگر اُسے چاہیئے کہ اس خیال کو خلاف واقعہ اور اُس مقام کے آثار میں سے تصور کرے۔ اور اسے صرف توحید صفاتی کے مقام کا ظہور جانے۔[۲] اس کے بعد سیر الی اللہ کا مقام آتا ہے ــــ حاصل کلام یہ ہے کہ شاہ سید احمدؒ کے نزدیک بھی جن جن اعتبارات سے بھی سالک پر وحدت وجود منکشف ہو وہ حقیقت نفس الامری کا کشف نہیں ہوتا بلکہ اس کی ایک نفسی کیفیت ہوتی ہے۔ یعنی سب کچھ خدا نہیں ہو جاتا۔[۳] دراصل شاہ سید احمد صاحب وحدت وجود کی حقانیت کے بالکل خلاف ہیں اور اُسے ملحدین وجودیہ کی بدعت سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ اس کا بہت عام رواج تھا۔ اور بہت لوگ اس مسئلہ پر اُن سے سوال کرتے تھے۔ اسلئے اسکے متعلق کہتے ہیں۔ کہ اگرچہ مخلوق کی قیوم خدا کی ذات ہے۔ مگر مخلوق عین حق نہیں۔ اس کی تمثیل اس کی صفات سے کرنی چاہیئے۔ جیسے اس کی صفات اس کی عین ہیں۔ نہ غیر بلکہ اس کے ساتھ قائم ہیں۔ اسی طرح اس کی مخلوقات نہ اس کی صفات کا عین ہیں نہ غیر بلکہ اُن کے مظاہر ہیں۔ پس صفات اگرچہ مظاہر سے مستغنی ہیں۔ لیکن حکمتِ الٰہی کے اقتضا کے مطابق

---

۱ صراط مستقیم ص۱۰۸ ۲ صراط مستقیم ص۱۰۹-۱۱۰
۳ صراط مستقیم ص۱۲، ۱۳، ۶، ۱۰۷

استغنا کے باوجود مظاہر مختلفہ ہیں۔ جن سے مخلوقات عبارت ہے۔ ظاہر ہوگئی ہیں[1]۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد کسی بڑے متصوف نے خاص طور پر اس بحث پر قلم نہیں اٹھایا۔ اور وہ متصوفین جو طریقۂ نقشبندیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ شاہ ولی اللہ کی تطبیق سے متاثر ہو کر اس باب میں متذبذب ہوگئے ہیں کہ وحدت وجود صحیح ہے۔ یا وحدت شہود چنانچہ زمانہ حال کے متصوفین بھی اس مسئلہ کے متعلق خاموش ہیں۔ بعض تو دونوں مسائل میں فرق ہی نہیں کرتے اور بعض ایسے ہیں جو حسن عقیدت کی بنا پر لب کشائی نہیں کرنا چاہتے اور دونوں مسئلوں کو اپنی اپنی جگہ پر صحیح سمجھتے ہیں۔

---

[1] صراط مستقیم ص۴۶

نوٹ۔ یہ بحث علماء ظاہر میں بھی پیدا ہوئی۔ مثلاً مولوی فضل حق خیرآبادی (۱۲۱۲-۷۸ھ) نے جو اپنے زمانہ کے امام فلسفہ شمار ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ایک مختصر رسالہ "روض المجود" کے نام سے لکھا ہے۔ استدلال خالصتہً فلسفیانہ ہے۔ اس لئے یہاں وہ خارج از بحث ہے۔

مفصلہ بالا تقریر سے واضح ہوتا ہے۔ کہ جن حضرات نے شیخ مجدد کی تنقیص یا تائید کی انہوں نے وحدت شہود کے ایک خاص معنی قرار دیئے گویا یہ سمجھا کہ وہ بھی وحدت وجود کی مثل تکوینِ عالم اور ذات باری سے اُس کے تعلق کا ایک نظریہ ہے۔ مگر یہ صحیح نہیں۔ شیخ مجدد کے نزدیک وحدت وجود کا مفہوم فقط یہ ہے کہ وحدت وجود کا شہود جو سالک کو اپنے ارتقاء روحانی کے ایک خاص مقام پر پہنچ کر حاصل ہوتا ہے۔ جسے متصوفین نے بہ اعتبار واقعہ وحدت وجود سمجھ رکھا ہے۔ وہ محض ان کا شہود ہے۔ یعنی ان کی ایک کیفیت نفسی ہے اور حقیقت اس کے خلاف ہے۔ یعنی وجود ایک نہیں بلکہ سالک کو طے منازل میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ "وجود" ایک ہی ہے۔ یعنی جب سالک بالارادہ اپنی نظر کو غیر خدا سے پھیرے اور خدا پر قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ تو اسے محسوس یہ ہوتا ہے کہ سوائے خدا کے اور کچھ نہیں۔ سب کچھ

وہی ہے۔

جو نظریۂ وجود شیخ مجدد نے پیش کیا ہے۔ اُسے وحدت شہود کہنا غلطی ہے اس کا کوئی نام نہیں رکھا گیا۔ لیکن اگر کوئی نام رکھا جائے تو تثنیۂ وجود یا وحدت وجود کہنا مناسب ہو گا۔

دوسری بات قابل لحاظ یہ ہے کہ وحدت وجود سے شیخ مجدد کا انکار بر بنائے عقل و استدلال نہیں بلکہ بر بنائے کشف و شہود ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وحدت وجود کا شہود ایک مقام ہے جس پر سالک پہنچتا ہے۔ اگر وہ اس مقام سے ترقی کرے اور اعلیٰ تر مقامات پہ پہنچ جائے تو اُسے کشف ہو جاتا ہے۔ کہ وحدت وجود کا شہود محض ایک شہود تھا۔ وحدت وجود حقیقت نہیں۔ پس شیخ مجدد کے دعوے کا جواب بر بنائے کشف و شہود ہونا چاہیئے تھا۔ یعنی شاہ ولی اللہ صاحب اور ان کے متبعین کو یہ بتانا چاہیئے تھا۔ کہ یا تو شیخ مجدد کا یہ بیان غلط ہے۔ کہ وحدتِ وجود کے شہود سے بالاتر بھی کچھ مقامات ہیں۔ یا یہ کہنا چاہیئے تھا کہ اُن اعلیٰ تر مقامات سے (جن پر شیخ مجدد فائز ہوئے) بالاتر اور مقامات ہیں جہاں پہنچ کر وحدتِ وجود کا اذعان پھر مکمل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ مقام تعجب ہے کہ ان حضرات نے اپنی تقریر کا مبنیٰ کشف و شہود کو نہیں بنایا۔ بلکہ عقل و استدلال کو بنایا۔ لہٰذا شیخ مجدد کے مذہب کی تردید، توحید وجودی سے اس کی تطبیق ایک بے نتیجہ چیز رہ جاتی ہے۔

نیز یہ کہ شاہ ولی اللہ صاحب اور دیگر حضرات نے جو دلائل وحدت وجود کی موافقت میں بیان کیے ہیں۔ خود ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کی کوئی دلیل قابل قبول نہیں اور یہ کہ وہ تمام دلائل اس لئے ناقص ہیں کہ ان میں وحدت نظری اور وحدت مذہبی کو مخلوط کر دیا گیا ہے۔ جو شعور متصوفانہ

کی خصوصیت ہے۔ اور شعورِ مذہبی کے خلاف ہے۔

سب سے پہلی بات جو قابلِ غور ہے۔ وہ یہ ہے کہ وہ سب دلائل مابعد الطبعیات حقیقت کے لیے ہیں۔ اور ان کا منشاء یہ ثابت کرنا ہے کہ حقیقت ایک وجود ہے واحد، منفرد اور عین ذاتی۔ لیکن کانٹ کے اصول کے مطابق ہم جانتے ہیں۔ کہ حقیقتِ عالم کا وحدت ہونا ایک وضعی تصور ہے۔ ایک حقیقت ثابتہ نہیں اور یہ کہ حقیقت کا بہ حیثیت عین ذاتی کے کوئی مزید بیان عقلِ انسانی کی دسترس سے باہر ہے۔ ان دلائل پر بہ تفصیل غور کیا جائے۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب اس دعوی سے ابتدا کرتے ہیں کہ وحدت وجود ذوقِ صحیح کے نزدیک مسلم ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ صحیح نہیں۔ صاف اور غیر سوفسطائی شعور کا یقین واحدیت کے بجائے کثرتیت پر ہے۔ حتی کہ اثنینیت پر پہنچنے کے لئے بھی اُسے عقلِ بسیط کی سخت جد و جہد درکار ہے۔ بخلاف اسکے واحدیت شعورِ نظری کا مطالبہ ہے۔ اور شعورِ نظری کی رسائی بھی واحدیت تک اتنی آسان نہیں جتنی آسان وہ معلوم ہوتی ہے۔ اور جب شعورِ نظری وحدیت پر فائز ہو جاتا ہے۔ تو بھی وہ بسائط کے اخذ کرنے کے لئے شدید جد و جہد کرتا ہے۔ اور اس پر مجبور ہے۔ کہ اُسے ادعائاً مانے عقلاً یا استدلالاً نہیں — خود شاہ ولی اللہ صاحب کے باب میں بھی یہ غور طلب ہے کہ وجود واحد کیا ہے اول تو وہ احدیت معقولہ ہے۔ یعنی وہ شے جو مشترک ہے محسوس اور معقول میں کل اور جزی ہیں۔ اور اب یہ تصور کرنے کے لئے کہ دو ایسے متغایر اور متباین حقائق کے مابین کوئی چیز مشترک ہو بھی سکتی ہے۔ عقلِ بسیط کی سخت جد و جہد درکار ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وجود نفس الامری اور خارجی کے مابین کسی عنصر مشترک کا سمجھنا ناممکن بات ہے — ثانیاً یہ کہ شاہ ولی اللہ صاحب

وجود واحد کو ذات بحت کہتے ہیں۔ ذات بحت سے مراد ہے۔ ایسی ذات جو ہر قسم کے تعینات سے معرا ہو۔ پھر ایسے وجود کا نہ تو ادراک ممکن، نہ وہ خیال میں لایا جا سکتا ہے۔ صرف نہایت ہی بسیط عقل کے نزدیک وہ متصور ہو سکتا ہے۔ پھر احدیت معقولہ اور ذات بحت دونوں کا ادراک عقل کرتی ہے۔ یعنی وہ تصورات ہیں، تصورات کلی۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اس وجود کو وحدت ذاتی یا وحدت عددی سے متصف کیا جائے۔ دراصل یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ کیا اس وجود کو وحدت ذاتی سے متصف کیا جا سکتا ہے؟ یہ ظاہر ہے کہ جب تک وہ تصورات کلی ہیں، جواب نفی میں ہوگا اس وجود کو وحدت ذاتی سے متصف کرنا جب ہی ممکن ہے۔ جب اس تصور کلی کو عبور نہ ہو سکنے والے خلا کے اوپر سے جست کرا کے ایک جزئی میں تبدیل کر دیا جائے۔ لیکن کیا کلی کا جزئی ہو جانا ممکن ہے؟ کیا ہم اتنا بھی کہنے کے حقدار ہیں کہ تصور کلی کی مثال صرف ایک ہی موجود واحد و منفرد ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ ہم یہ حق نہیں رکھتے۔ کیونکہ غور سے دیکھا جائے تو ایسا کوئی ایک وجود موجود نہیں جو اس قدکلی کے مصداق ہو۔ سرسری نظر سے دیکھا جائے تو ہر وجود واقعی بالکل اس کا مصداق ہے۔ دراصل ہوتا یہ ہے۔ کہ وحدت نظری صرف وحدت نوعی تھی۔ یہ ہرگز وحدت عددی ہونے کی مقتضی نہ تھی۔ لیکن شعور مذہبی کے زیر اثر یہ وحدت عددی یعنی ایک موجود واحد اور منفرد بن گئی۔

پس یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ احدیت معقولہ ذات بحت وجود منبسط جو کسی نہ کسی طرح ایک منفرد موجود حقیقی ہے۔ کیونکہ وجود مستجمع صفات کمال بن گیا؟ کیونکہ فی نفسہ وہ وجود محض سے زیادہ نہیں۔ ہم کیونکر اثبات کر سکتے ہیں کہ وہ تمام کمالات کا حامل ہے؟ بلاشک و شبہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ اسمیں کمالات بالفعل

موجود نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہاں جو کچھ کہا جا سکتا ہے اور وہ بھی وجوب عقلی کے طور پر نہیں، بلکہ محض ایک واقعہ محسوس کی توجیہ کے طور پر وہ یہ ہے کہ وہ تمام کمالات اس میں بالقوہ (بالاستعداد) موجود ہیں۔ جو بعد میں بالفعل موجود ہو جاتے ہیں۔ مگر جو کچھ بالفعل وجود میں آتا ہے۔ وہ کمالات نہیں نقائص ہیں۔ پس ہم اُسے نقائص کی استعداد سے متصف کر سکتے ہیں۔ نہ کہ کمالات کی استعداد سے متصف کر سکتے ہیں ——— یہاں ہوتا یہ ہے کہ مفکر نادانستہ طور پر مقتضیات شعور مذہبی سے متاثر ہو کر بغیر تنقید کے ہر خیر و کمال سے اس غیر مشخص و ممتاز وجود کو متصف کر دیتا ہے۔ اور اس طرح وہ وجود ایک مستجمع صفات کمال ذات یعنی مذہب کے مشخص و ممتاز وجود الوہیت میں منقلب ہو جاتا ہے۔

اگر تنزلات پر غور کیا جائے جن کے ذریعہ سے یہ وجود کامل عالم بن جاتا ہے تو کوئی وجہ ہی پیش نہیں کی جاتی کہ اس وجود میں وہ تنزلات کیوں واقع ہوتے ہیں۔ اگر آپ وجود پر بہ صحت تمام یعنی بہ حیثیت تصور کلی غور کیا جائے جب کہ وہ ہے۔ تو معلوم ہوتا ہے۔ کہ وہ حرکت سے قطعاً معرا ہے۔ لیکن اگر اس پر ایک واقعہ نفس الامری کی حیثیت سے غور کیا جائے۔ جو محسوس اور معقول میں عنصر مشترک ہے تو بہ حیثیت موجود فی الخارج یا موجود فی الذہن ہونے کے تو بھی اس کے ایسے اصول حرکت کا متعین کرنا مشکل ہوگا۔ جو اس وجود کی ہر صورت میں مشترک ہو اور اس سے اس وجود کو متصف کیا جا سکے۔ مگر واقعہ یہ ہے شعور نظری کا مقتضیٰ ہے۔ کہ عالم کی توجیہ اس حیثیت سے کی جائے کہ وہ وحدت مفروضہ کا مظہر ہے۔ اور لہٰذا ایک اصول حرکت اس سے وابستہ کر دیا جائے۔ یہ مقتضیٰ پورا کر دیا جاتا ہے۔ اسکی ایک غایت تجویز کی جاتی ہے۔ اور اس امر کا اثبات کیا جاتا ہے۔ کہ وہ وجود اپنے تئیں جانا

چاہتا ہے۔ اس غایت کا مبنیٰ حقیقت میں مذہب ہے۔ مزید برآں اس حرکت کی خصوصیت یہ ہے کہ پہلے وہ علمی ہے۔ پھر عینی یا خارجی۔ یہ کسی طرح شعور نظری کا مطالبہ نہیں اگر اس کے علمی اور خارجی ہونے کی کوئی غرض ہو سکتی ہے تو وہ مذہبی ہے۔ دراصل مذہبی غرض ہی برسر عمل ہے۔ جس نے منشاء نظری کو بدل دیا ہے۔ کیونکہ وحدت خدا کی حیثیت سے متصور ہوتی ہے۔ لہٰذا پہلے تو اس میں شعور خودی کو ہونا چاہیئے اور پھر اُسے اپنی ذات وجود خارجی کو پیدا کرنا چاہیئے۔ بہرکیف شعور نظری دوبارہ برسر عمل آتا ہے۔ اور وہ بھی انتقاماً اور وجود خارجی وجود الوہیت کے مظہر کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ یہ بذات خود اپنی تجلیات میں سے ایک تجلی کی صورت میں وہی وجود ہے۔ جو تجلی کا عین ہے۔

اب شعور مذہبی اور شعور نظری کے مابین جو تضاد ہے وہ بالکل عیاں ہو جاتا ہے۔ شعور نظری واحدی ہے اور وجود ادنیٰ اس کے نزدیک کائنات میں ساری ہے۔ اور اس کا اصول ارتقاء جبر ہے۔ اگر ایسا ہے تو ظاہر ہے۔ کہ میں اور وہ سخت ترین وجوب کے تحت کام کر رہے ہیں۔ تصوّف کو اس سے انکار نہیں۔ پس سوال یہ پیدا ہوتا ہے۔ کہ انسان میں احتیاج اور اذیت جو شعور مذہبی کا مبنیٰ ہے۔ کہاں سے آئی۔ اور فرض اور ذمہ داری کا سرچشمہ کیا ہے؟ اور اختیار جس کے بغیر کوئی بلند مذہب ایک لمحہ کیلئے باقی نہیں رہ سکتا کہاں سے آیا؟

نیز یہ نظریہ نفس انسانی میں ایسا میلان پیدا کرتا ہے۔ جو شعور نظری کی خصوصیت ہے۔ یعنی فکر اور مراقبہ کا میلان۔ ایک متصوّف کا مقصود ہے۔ عرفان۔ وہ اپنی زندگی مراقبہ اور مکاشفہ میں بسر کرتا ہے۔ اس کا منتہائے مقصود وصل ہے۔ یعنی فنا یا وجود اولیٰ میں گُم ہو جانا۔ یہ حقیقت ہے کہ یہاں بقاء بعد الموت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اگرچہ شدت شعور مذہبی کے تحت وہ اکثر اسکا ذکر

کرتا ہے۔ یہ امر قابل غور ہے کہ جستہ جستہ شعور متصوفانہ میں وحدت مذہبی کے بعض اہم عناصر داخل ہو جاتے ہیں۔ لیکن غلبہ شعور نظری کا رہتا ہے[۱]۔

علاوہ ازیں دریافت طلب یہ ہے کہ آیا شاہ ولی اللہ صاحب اس باب میں حق بجانب ہیں کہ شیخ مجدد کا مسلک حقیقتاً وہی ہے۔ جو ابن عربی کا ہے۔ یعنی وحدت وجود اور ان میں فرق صرف استعارہ اور تشبیہہ کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ دو مختلف مسلک معلوم ہوتے ہیں۔ اسی لئے شیخ مجدد کو یہ مغالطہ لگا کہ وہ اپنے مسلک کو وحدت وجود سے جدا سمجھتے ہیں۔ شیخ مجدد کا حق ادا کرنے کے لئے لازم یہ تھا کہ شاہ صاحب بتفصیل اس کی وضاحت فرماتے کہ یہ فرق صرف ظاہری ہے اور فی الواقعہ استعارہ بیان پر مبنی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ شیخ مجدد اور ابن عربی کے درمیان صرف تشبیہ اور استعارہ ہی کا اختلاف نہیں۔ بلکہ معنی اور حقیقت کا بھی فرق ہے۔ یہ فرق اتنا ہی واقعی اور حقیقی ہے۔ جتنا وحدت نظری اور وحدت مذہبی کے مابین۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کا یہ دعویٰ اس سلسلۂ بحث میں لفظ "ظل" کے اس مفہوم پر مبنی ہے۔ جس میں یہاں استعمال ہوا ہے۔ "ظل" یقیناً ایک استعارہ ہے۔ اسی طرح "عکس" "تجلی" اور "تلبس" استعارات ہیں جو شاہ صاحب اور

---

[۱] یہ امر قابل توجہ ہے کہ تصوف اپنے تمام پہلوؤں کے لحاظ سے نوفلاطونیت سے بہت زیادہ مماثل ہے۔ اور تاریخی حیثیت سے اس سے مستفید ہے۔ اس کا نظریۂ وحدت وجود اور تنزلات یعنی اس کے تعینات زندگی اور اجماعیت کی طرف اسکا طرز عمل، رہبانیت اور انزواء اور اس کے نزدیک انسان کی غایت قصویٰ وصل وعرفان یا ذات اولیٰ میں ضم یا فنا ہو جانے کی حیثیت سے سب کے سب ہو بہو ایسے وہی ہیں۔ جو نوفلاطونیت کے ہیں۔ نیز یہ کہ تصوف شعور مذہبی کو شعور نظری میں تبدیل کرنے کی اسی سعی پر مبنی ہے۔ جس پر نوفلاطونیت۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی لطف سے خالی نہیں کہ نوفلاطونیت کا مقصود مذہب بننے سے یہ تھا کہ یونانیت یعنی صنم پرستی کو عیسویت کی زد سے بچالے۔ اسی طرح تصوف بھی ایک باطنی مذہب بن کر اسلام میں گھس رہا ہے۔ اور دراصل اسلام کی بیخ کنی کر رہا ہے۔

ابن عربی استعمال کرتے ہیں۔ 'ظل' بہر کیف 'تجلی' یا 'عکس' سے بہتر استعارہ ہے۔ جو 'اصل' یا 'شے' کے مفہوم سے جدا مفہوم کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ اصل یا شے پر مبنی ہونے کو ظاہر کرتا ہے اور اس میں ظل کا بمقابلہ اصل ہیچ ہونا بھی مضمر ہے۔ بخلاف اس کے تجلی کا لفظ اس سے بالکل متضاد معنی کو ظاہر کرتا ہے۔ 'ظل' اور 'تجلی' کے متضمنات میں یہ اختلاف بلاشبہ نہایت ہی اہم ہیں۔ اور اگر اس تحقیق میں احتیاط سے کام لیا گیا ہوتا تو یہ بالکل واضح ہو جاتا کہ شیخ مجدد کا مقصود لفظ 'ظل' سے صرف یہی ظاہر کرنا نہیں کہ وہ اصل یا شے سے جدا ہے۔ بلکہ وہ محض اسکا معلول ہے۔ حقیقت میں وہ خدا کا صرف ایک فعل تخلیق ہے۔[۱]

جو کچھ شیخ مجدد کا منشا ہے وہ دراصل یہ ہے کہ ممکن کی خود اپنی ماہیت بجز عدم

---

[۱] نوٹ ایک مختصر حاشیہ "اصل وظل" کی وضاحت پر صـــ پر ملیگا۔ لیکن یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شیخ مجدد نے جن معنی میں لفظ ظل استعمال کیا ہے۔ اس کی توضیح کی جائے کیونکہ اس اصطلاح کے غلط تصور سے اصل پیدا ہو گیا ہے۔

بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ شیخ مجدد ظل کو کم و بیش "عکس" یا "پرتو" کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اور جس سے یہ مراد معلوم ہوتی ہے۔ کہ گویا ظل ہم کسی نہ کسی طرح اصل کا جزء ہے۔ لیکن ظلیت کے مقام پر وہ ظل کو اس ہی معنی میں استعمال کرنے کی طرف مائل معلوم ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہاں بھی ان کے نزدیک "ظل" عکس یا پرتو سے ایک ادنیٰ تر وجود کو ظاہر کرتا ہے (مکتوبات دفتر دوم مکتوب ع۱)

بعد ازاں وہ لفظ ظل کو کثرت سے اصل یا خدا سے غیریت کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ (مکتوبات دفتر اول مکتوب عـ۲۰) اور مقصود اس لفظ کے استعمال سے خدا یا اصل کے مقابلہ میں کثرت کی بے بضاعتی کا اظہار ہے۔ اور اس امر کا اظہار کہ کثرت کا وجود اصل کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ (مکتوبات دفتر دوم۔ مکتوب ۱ و ۲۱)

بہر کیف تخلیق یا تکوین کی بحث میں شیخ مجدد کا قوی رجحان لفظ ظل کو صرف معلول کے معنی میں استعمال کرنے کی طرف پایا جاتا ہے۔ آخر کار شیخ مجدد پر اس اصطلاح کی غلطی واضح ہو جاتی ہے۔ اور وہ اس کو ترک کر کے اس کے بجائے فعل تخلیق کا ذکر کرتے ہیں۔ جو انسانی فہم و ادراک سے بالاتر ہے (مکتوبات دفتر سوم مکتوب عـ۱۲۲)

کے کچھ نہیں یعنی ممکن کا بجائے خود کوئی وجود نہیں صرف فضل خداوندی سے اُسے وجود عطا ہوتا ہے اور وہ صفات بھی جن میں بہت ہی دور کی اور محض برائے نام مشابہت ذات و صفاتِ خداوندی سے پائی جاتی ہے بالفاظ دیگر خدا اس عالم کی تخلیق کرتا ہے خود اپنے وجود سے نہیں جو وحدتِ وجود کا منشا ہے بلکہ عدم محض سے اسکا وجود فعل تخلیق کیوجہ سے ہے یعنی عدم محض سے یہ تخلیق عالم جو شعور نظری اور اسکی فرع یعنی وحدت وجود کے نزدیک امر محال ہے۔ اللہ ہی ممکن کو وجود عطا کرتا ہے جو وجود باری کا عین نہیں بلکہ اس کا غیر ہے۔ اسی طرح وہ اُسے بعض صفات عطا کرتا ہے۔ مثلاً شعور، اختیار فی الارادہ وغیرہ جو ممکن کی صفات ہیں۔ اور خدا کی صفات سے علیحدہ ہیں اسطرح یہ بجائے خود فاعل ہو جاتا ہے۔ اور لہذا اپنے اعمال کا ذمہ دار اور اُن کیلئے جواب دہ ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر کہ ممکن عدم اور وجود کا امتزاج ہے لہذا بہ اعتبار ماہیت وہ مقید اور محدود ہے اگرچہ اسمیں بہتر ہونے کی اُمنگ ہے پس اُسے وحدت مذہبی بجمیع صفات و کمال درکار ہے۔ بہر کیف مقید ہونے کے باعث وہ کسی طرح مطلق کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ وہ اللہ کو دیکھ نہیں سکتا۔ اسپر ایمان لا سکتا ہے۔ بشرطیکہ اللہ اُسے اپنے فضل سے نوازے اور بتائے کہ وہ ہے اور چاہتا ہے کہ انسان اسطرح زندگی بسر کرے۔ یہ کام وحی کا ہے۔ اس سے انسان پر حقیقت حقہ سے ہم آہنگ ہونے اسکا تقرب کرنے اور اسکی حضوری میں رہنے کی امنگ کے پورا کرنے کی راہ کھل جاتی ہے۔ اور وحی ایک خاص قسم کی عملی جدوجہد کی زندگی کی تلقین کرتی ہے۔ تاکہ وہ مقصود حاصل ہو جائے۔ یعنی نفس مطمئنہ کی کیفیت حاصل ہو جائے اور مقام عبدیت پر فائز ہو جائے۔ عبد انجام کار بھی عبد ہی رہتا ہے جیسا کہ وہ ابتداء میں تھا۔ وہ کبھی خدا نہیں بنتا۔ وہ کبھی خدا کی ذات میں گم نہیں ہوتا۔ وہ خود باقی رہتا ہے۔ اور موت کے بعد بھی زندہ ہوتا ہے۔ وہ غیر فانی؛

ہے اگرچہ خدا اسے فنا کرنے پر قادر ہے۔ حیات بعد الموت میں وہ محض فضل خدا سے ہمیشہ خدا کی حضوری میں رہیگا۔ اور اُسے دیکھے گا۔

یہ اگر کچھ ہے تو شعور مذہبی کو شعور نظری کی اس قید سے آزاد کرنا ہے۔ جسمیں تصوف نے اُسے جھونک دیا تھا۔ یہ نظریہ احدی نہیں بلکہ اثنینی ہے۔ اور ساری فی الکائنات، غیر متصف اور غیر مشخص وممتاز وحدت کے بجائے وراء الوراء مستجمع صفات کمال اور مشخص ممتاز وحدت پر شدت سے مصر ہے۔ اسکی وحدت مختار کامل اور جبری افعال کی کثرت سے آزاد ہے اور اس نظریہ کی رو سے عالم اور انسان وجود الوہی کے عین نہیں یہی نہیں کہ ارواح اپنی عملی جد وجہد میں مصروف ہیں۔ اور ہمیشہ اُنکی نظر اسپر جمی ہے اور دوبارہ اسمیں گم ہونے کی آرزو رکھتی ہے۔ نہیں۔ بلکہ خود اُنکا اپنا وجود ہے جو ذات باری سے ممتاز اور اسکا غیر ہے۔ چاہے اُنکا وجود کتنا ہی ادنی کیوں ہو ارواح فاعل مختار وجود ہیں۔ وہ اس معیار پر زندگی بسر کرنے کی فاعلانہ جد وجہد کر رہی ہیں۔ جو اُن کیلئے تجویز کیا گیا ہے ــــ بظاہر یہ نظریہ وحدت وجود کی نسبت مذہب کے قریب تر ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ شعور نظری کے چنگل سے شعور مذہبی کو آزاد کرنیکی سعی میں شیخ مجدد پوری طرح کامیاب ہیں۔ اور اگرچہ شیخ مجدد خود استدلال عقلی کی گرفت سے پوری طرح نہیں نکلے۔ جیسا کہ اُنکے مخالفین ظاہر کرتے ہیں۔ اور غالباً اسی لئے اُنکے معترضین نے اُنکے اس انقلاب انگیز کارنامہ کی فضیلت پر چہ می گوئیاں کرنیکی جرات کی لیکن بہر کیف اسمیں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں کہ شیخ مجدد کا پیغام تمام مسلمانوں اور اسلامی متصوفین کی جانب یہ ہے۔ کہ اپنے تئیں فلاطینوس اور اس کے ہم خیالوں سے بچائیں۔ اور محمد رسول اللہ کیطرف رجوع کریں۔

ع

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست